Ph. Sp.
830 v

Teichmüller

W5, E

<36626482540015
<36626482540015
Bayer. Staatsbibliothek

Neue Grundlegung
der
Psychologie und Logik

von

Gustav Teichmüller.

Herausgegeben

von

J. Ohse,
Privatdocent an der Universität Dorpat.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
1889.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Durch die Herausgabe der „Neuen Grundlegung der Psychologie und Logik“ erfülle ich eine Aufgabe, die mir mein unvergesslicher Lehrer und Freund wenige Tage vor seinem Tode anvertraut hat. Es war ihm nicht mehr vergönnt, dieses in den Jahren 1886 und 1887 verfasste Werk, das aus den Vorarbeiten zu der schon in der Religionsphilosophie pag. VII angekündigten „Philosophie des Christenthums“ herausgewachsen ist und von Seiten der Psychologie und Logik eine neue Substruction für die in der speculativen Theologie zu behandelnden Fragen liefern sollte, dem philosophischen Publicum darzubieten; die letzte Krankheit ereilte ihn bei der Revision des Manuscripts.

Nicht Bearbeitung, sondern bloss Edition des fast durchweg druckfertigen Werkes war die mir zugefallene Aufgabe. Nur drei Abschnitte hatte der Verfasser einer eingehendern Umarbeitung unterziehen, theils auch kürzen, theils erweitern wollen, ohne seine Absicht vollführen zu können, nämlich den ersten Theil des Abschnittes „Bewusstsein und Erkenntniss“, etwa S. 1—26, die Erörterung über Potenz und Actus S. 46, und schliesslich die Ausführungen über die numerische und qualitative Identität des Ichs S. 167, wo namentlich, nach einer Randbemerkung zu schliessen, der Terminus „qualitativ“ durch „substanzial“ ersetzt werden sollte. Vor allem ist aber tief zu bedauern, dass zwei Capitel, die eine Fülle neuer Gesichtspunkte geboten hätten, unbearbeitet geblieben sind: auf den Abschnitt „Nachahmung“ S. 102 sollte nach der Absicht des Verfassers ein ausführlicher Excurs über Kunst folgen und in der neuen Dialektik ein besonderes Capitel von dem Begriff der Wahrheit handeln. In diesem Zusammenhang sei auch noch darauf hingewiesen, dass die auf S. 235 begonnene Abhandlung

über das Bedingtsein der socialen Beziehungen durch das Ich und die Selbsterkenntniss nicht zu Ende geführt ist und dass auch die das Werk abschliessende Methodenlehre den ihr zugedachten Umfang nicht erhalten hat. In Bezug auf alle genannten Stellen habe ich mich principiell eines jeden Aenderungsversuches enthalten, da pietätvolle Wahrung der charakteristischen Eigenart des Verfassers im Grossen und im Kleinen als oberster Grundsatz mein Verfahren bei der Herausgabe dieses Werkes leitete; auch getraute ich mir nicht, den mir vom Verfasser ausdrücklich ausgesprochenen Wunsch, dass an dem Texte Kürzungen vorgenommen werden sollten, auszuführen, um nicht meinem subjektiven Ermessen einen zu weiten Spielraum zu gewähren. Ich habe daher bei der Durchsicht des Manuscripts bloss offenbare kleine Versehen berichtigt und an einigen wenigen Stellen unwesentliche Kürzungen aus stilistischen Gründen mir gestattet; die verschiedenen Ueberschriften, meistens auch die Eintheilung in Abschnitte und Capitel enthielt schon das Manuscript. Die ursprüngliche Beziehung dieser Forschungen auf die speculative Theologie tritt kaum bemerkbar hervor; nur wenige Stellen, z. B. die zweite Aporie S. 15, erinnern noch an jenen Zusammenhang; in seiner jetzigen Gestalt ist das Buch ein durchaus selbständiges Ganzes.

Gegenüber der souveränen Klarheit, mit der die schwierigen Probleme dieser Untersuchungen behandelt und die neuen Resultate abgeleitet werden, wäre jeder Versuch einer erläuternden Darlegung des Inhaltes dieses Werkes hier am unrechten Platz. Der von Teichmüller ausgebildete philosophische Gedankenkreis kann jetzt auf Grund von drei systematischen Darstellungen, die in der Wirklichen und scheinbaren Welt, der Religionsphilosophie und der Grundlegung der Psychologie und Logik vorliegen, geprüft und beurtheilt werden und gehört in dieser Gestalt der Geschichte der Philosophie an. Alle diese Werke sind getragen von tiefdringender speculativer Kraft und von dem unentwegten Streben nach einer immer umfassenderen Ausbildung einer die Thatsachen des Natur- und Geisteslebens gleichmässig berücksichtigenden und objectiv erklärenden Weltanschauung, in der als einem fest gefügten System ein Glied das andere stützt, allbeliebte Tagesmeinungen aber keine Stelle finden. Der kühne Idealismus dieses Systems, wie er sich in der Auffassung des Raumes und der Zeit offenbart, vermag durch die Würdigung des Ichs als des Prototyps für den Substanzbegriff zugleich dem Durst nach Realität, den viele moderne

Richtungen mit ihren Mitteln vergeblich zu stillen suchen, vollauf Genüge zu leisten; an den streng kritischen Ausgangspunkt schliesst sich kein lähmender Skepticismus an; das Hochhalten der Fahne der Speculation zieht jedoch hier nicht, wie beim Hegelschen Intellectualismus, die Folge nach sich, dass alle Geistesvermögen als niedere Potenzen am Ende ihrer Entwickelung in das Alles absorbirende Erkenntnissvermögen verschwinden; vielmehr werden durch die grundlegende Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntniss die natürlichen Grenzen eines jeden Gebietes des Geistes in gerechter Weise anerkannt und befestigt. Die Consequenzen, welche sich von diesem Standpunkt für die Beurtheilung des geistigen Lebens ergeben, stellt uns einerseits die Religionsphilosophie, andererseits die Grundlegung der Psychologie und Logik deutlich vor Augen.

Niemand, der die Werke Teichmüllers mit vorurtheilsfreier Unbefangenheit durchforscht, wird sich der Anerkennung seiner wissenschaftlichen Grösse entziehen können, und die Gegnerschaft zeitweilig herrschender Gedankenrichtungen wird die Zukunft nicht daran hindern, den von den Kämpfen der Zeit, in welcher sie entstanden, ganz unabhängigen Werth seiner Forschungen zu schätzen. Nicht die Gunst der wissenschaftlichen und religiösen Parteien, sondern die Erkenntniss der Wahrheit war das hohe Ziel, welches die Richtung seines Strebens bestimmte, und seine unverhüllte, oft schroffe Polemik hatte hierin ihren wahren Grund. Namentlich mussten die skeptisch und positivistisch angehauchten Strömungen in der Philosophie seinen Unwillen hervorrufen, da in seinen Augen die erste Bedingung philosophischer Forschung der Muth der Wahrheit und der Glaube an die Macht des Geistes war.

Für Mit- und Nachwelt lebt Teichmüller, obwohl im reichsten geistigen Schaffen vom Tode getroffen, in seinen Werken fort, welche die festen Umrisse seiner Anschauungen enthalten und zum Weiterbauen in gleichem Geiste auffordern; wer aber das Glück gehabt hat, in näherem persönlichen Verkehr mit ihm zu stehen, gedenkt nicht nur mit unwandelbarer Dankbarkeit des Lehrers κατ᾽ ἐξοχήν, dessen mündliche Rede durch lichtvolle Klarheit und Geistesfrische einen jeden freudig erhob und durch geistvolle Kritik und Mittheilung neuer Gesichtspunkte im edelsten Sinne bildend wirkte; sondern der kann sich auch voll und ganz die Worte P. Tannery's (Archiv für Geschichte der Philosophie II, 3,

S. 495) aneignen: „Je n'oublierai jamais qu'il m'a montré un coeur d'or".

Ich hoffe meine Aufgabe umsomehr im Sinne meines verewigten Lehrers erfüllt zu haben, als ich mich während der Arbeit beständig des Rathes und der thätigen Hülfe seiner nächsten Angehörigen erfreuen konnte; es darf auch nicht unerwähnt bleiben, dass ich seiner Gattin die Herstellung des Index zu danken habe.

Dorpat, den 5./17. April 1889.

J. Ohse.

Inhalts-Verzeichniss.

Erster Theil.

Neue Grundlegung der Psychologie.

Seite

I. Bewusstsein und Erkenntniss 1

Erstes Capitel. Historisch-kritische Einleitung 1

Dogmatismus und Kriticismus 1
Skepticismus 2
Die moderne Erkenntnisskritik 3
Der Kantische Kriticismus 8
Die neuern Philosophen 10

Zweites Capitel. Der neue Lehrsatz 14

Aporien 14
Lösung. — Die neue Metaphysik 16
Bewusstsein und Erkenntniss 18
Abrechnung mit Herbart und seiner Schule 20
Herbartische Schüler 24
Eine Verlegenheit Lotzens 26

Indicien zur Confirmation 28

Erstes Indicium. Unterscheidung zwischen Erinnerung und Gedächtniss 28
Kritik der früheren Erklärungen 28
Neue Erklärung 29
Zweites Indicium. Die Prädicate Wahr und Falsch sind auf das Bewusstsein nicht anwendbar 34

II. Die Bewegung 39

Einleitung 39

Zur Topik 39

Erstes Capitel. Die Bewegung oder Handlung 40

Definition der Bewegung 40

Seite

Propria der Handlung 42

Zeit und Zahl 42
Intensität 43
Potenz und Actus 46
Lebendige Kraft 47
Ursache und Wirkung 47
Perspectivische Auffassung 50
Objective Auffassung 52

Die Gesetze und die historische Causalität 53

Eintheilung des Gebietes der Bewegung 57

Zweites Capitel. Die physische Bewegung 58

Leibnitz und der influxus physicus 58
Die Species der Alten, der Scholastiker und Locke's . . 60
Das Problem 61
1. Die unbewussten Functionen 63
2. Die bewussten Functionen 66
Die Empfindungen gehören nicht in das Erkenntniss-vermögen 67
Die Empfindungen sind die bewusst werdenden Akte des Bewegungsvermögens 71
a. Ausgang von den Bewegungen 71
Nachweis des Einklangs der neuen Auffassung mit den Naturwissenschaften 74
b. Ausgang von den Empfindungen 76
Kriterium zur Unterscheidung der Empfindungen von der Erkenntniss und dem Gefühl 78
Das Gesetz der Reproduction der Bewegungen 78

Bewusstsein 82

Wechsel des Bewusstseins und Zukunft 84
Apagogische Confirmation 86
Arten der Empfindung 87

Die erkenntnisslosen Combinationen der bewussten Akte 89

Die Sprache 93

Ideelles Sein 99

Nachahmung 102

Definition der Nachahmung und der Kunst 103
Division der Kunst 104
Die Eintheilung des Urbildes 105
Ideelles Sein der Nachahmung 107
Freiheit 108

Seite

Drittes Capitel. Die Bewegung im Gebiete der Erkenntniss . 112

§ 1. Die Kategorien der Modalität 112

Streit um Ausdrucksweisen 112
Wirkliches und bloss Gedachtes 115
Anwendung der Kategorie auf den Inhalt des Erkennens . 118
Perspectivische und objective Definition der Wirklichkeit 119
Möglichkeit und Unmöglichkeit 120
Nothwendigkeit und Zufälligkeit 123

§ 2. Das reale Sein 127

§ 3. Die Bewegung in der Erkenntnissfunction . . 129

Bewegung oder Handlung 129

1. Die fundamentale Bewegung in der Erkenntnissfunction 129

2. Zweite Stufe der Bewegung in der Erkenntnissthätigkeit 131

3. Dritte Stufe. Empirische Wissenschaft 133

4. Vierte Stufe. Geist und Philosophie 135

Das Problem 137
Lösung . 138
Rolle der Bewegung in der Speculation 141
Rolle des Gefühls in der Speculation 142
Inhalt und Definibilität der Ideen 142
Der auswärtige Beziehungspunkt 143
Die verschiedenartigen Anlagen des Geistes 144

III. Das Ich . 147

Erstes Capitel. Kritik der früheren Auffassungen 147

Menschheitsphilosophie 147
Eintheilung der Ansichten über das Ich 148

1. Projectivische Auffassung des Ichs 149

1. Materialistische Seelenlehre 149
2. Spiritualismus 149
3. Die Harmonie 151
4. Die Entelechie 151
Die beiden Attribute 152

2. Kritische Auffassung 153

5. Die Functionen 153
Schopenhauer 154
Goethe . 154

Seite
6. Die formale Einheit der Apperception 155
7. Personalismus 156

Zweites Capitel. Die Lehre vom Ich 158

1. **Ichbewusstsein und Selbsterkenntniss** 158
Ichbewusstsein unmittelbar 159
Selbsterkenntniss 160

2. **Das Ding mit mehreren Merkmalen** 161

3. **Definition des Ichs** 163

4. **Die numerische Identität des Ichs** 167

5. **Das Ich als Bedingung der Zeitordnung und Geschichte** 169

6. **Das Ich als Bedingung und Prototyp des Substanzbegriffs** 171

7. **Kategorie: Haben und Eigenthum** 174
Aristoteles und Kant 174
Definition der Kategorie Haben 175
Confirmation durch den Sprachgebrauch 176
Mein und Dein 178
Der Begriff des Habens setzt das Ichbewusstsein voraus . 179
Willensfreiheit und Zurechnung 181
Instanz . 184
Kritik des Einwandes 184
Lösung des Problems 186
1. Der Begriff der Zurechnung 186
2. Der Fehlschluss über die Zuordnung von Causalität und Zurechnung erklärt 189
3. Der Streit über die bürgerliche Ausdehnung der Zurechnung muss ewig dauern 190
Moralische Zurechnung 192
Zusammenfassung 194
Zurechnung vom ärztlichen Standpunkte 196

8. **Ich und Ursache** 198
Historisch-Kritisches 198
Theorie . 199
Selbsterkenntniss in den Definitionen der Kategorien: Macht, Kunst, Gebrauchen, Zweck, Gut, Tendenz, Begehrung, das Nöthige, Mittel, das Nützliche, Herrschen, Gehorchen, Hinderniss, Misserfolg, Uebel, Frei und Unfrei 202

9. **Leib, Seele und Aussenwelt** 206
1. Die metaphysische Definition 206
2. Die wissenschaftliche Definition 206
3. Die psychologische Verhältnissbestimmung 207

Seite

Neue Definition 208

10. Das Ich und seine Functionen 215

Die Erkenntnissquellen 215

1. Die Vernunft 216

2. Das Ichbewusstsein 219

3. Bewusstsein der Bewegungen und der Gefühle . . . 220

Die mittelbare Erkenntnissquelle oder die Erfahrung . . 220

Drittes Capitel. Die Persönlichkeit 223

Apagogische Widerlegung des Ichs des Kriticismus und Idealismus 223

Die Völkerpsychologische Phantasie 224

Die Persönlichkeit 229

Ichheit und Persönlichkeit sind nicht dasselbe. Es giebt keine Verdoppelung des Ichs 230

Die Persönlichkeit besteht nicht in der Coordination der geistigen Vermögen 231

Die Persönlichkeit besteht nicht in der Ausbildung des Verstandes und des Bewegungsvermögens 231

Die Persönlichkeit beruht auf der Coordination zwischen Bewusstsein und Erkenntniss und demgemässer Selbsterkenntniss 232

Zweiter Theil.

Neue Grundlegung der Logik

Neue Grundlegung der Logik 237

Die neue Dialektik 239

Einleitung 239

Nothwendigkeit einer absoluten Methode 239

Erstes Capitel. Die Hegelsche Dialektik 243

X 1. Die Vernunft in der Natur 245

2. Die objective Wendung der Fichteschen Methode . . 246

Kritik der Hegelschen Dialektik 250

Ungenügender Standpunkt der Gegner Hegels 250

Die degenerirten Hegelianer oder die empiristische Entwickelungslehre 250

Der gutgemeinte Ideal-Realismus 253

Kritik der Hegelschen Dialektik:

1. Die Welt als Vorstellung 255

2. Die dialektische Unruhe 259

Zweites Capitel. Neue Definition der Erkenntniss 262

Kritik der Ueberwegschen Definition 262

Definition der Erkenntniss 263

Stellung zu Hegel 264

Seite

Kritik der bisherigen Ideenlehre 265
Die neue Lehre von den Ideen 269

Specifische und semiotische Erkenntniss 275

Apriorische und empirische Erkenntniss 277
1. Intuition 278
2. Die blinde Erfahrung und die erste Erkenntniss . . 279
3. Die apriorischen und die empirischen Elemente . . . 283
4. Die sogenannten Ideen und Kategorien 284
Die intellectuale Intuition 287
5. Die speculative Erkenntniss 295

Drittes Capitel. Definition des Begriffs der Frage 298
Prolog: Die Aufeinanderfolge der Vorstellungen 298
Die Aufeinanderfolge der Gedanken (Dialektik) 300
Platon hält den Widerspruch für das Princip der dialektischen Bewegung 301
Ebenso Aristoteles und alle neuern Philosophen . . . 302
Nachweis des Fehlers und des Ursprungs dieser Annahmen 302
Der bisherigen Logik fehlt der Begriff der Frage . . . 303
Definition der Frage 306

Viertes Capitel. Die neue Dialektik 310
Die absolute Methode muss durch die absolute Methode selbst gefunden und demonstrirt werden 310
Das Allgemeine oder die Einheit aller Methoden und Arten des Denkens überhaupt 311
Das intellectuelle Coordinatensystem 312
1. Die Beziehungspunkte 313
2. Der Gesichtspunkt 313
3. Die Beziehungseinheit 314
Das theoretische Coordinatensystem ist von der Ordnung aller geistigen Functionen abhängig 318
Streit der Formallogiker gegen Hegel, oder Gedanke und Methode 320
Definition der Methode 323
Begriff der Gedankenbewegung 326
Ableitung der logischen Gesetze 333
Ableitung der Arten der Methoden 335
a. Die inductive Methode 336
b. Die deductive Methode 337
Charakteristik der neuen Dialektik 339

Erster Theil.

Neue Grundlegung der Psychologie.

I. Bewusstsein und Erkenntniss.

Erstes Capitel.

Historisch-kritische Einleitung.

Dogmatismus u. Kriticismus.

Man lässt gewöhnlich die philosophische Arbeit in der Menschheit mit Thales anfangen. Allein in dem Sinne, wie dieser oder Herakleitos, Parmenides und selbst Demokritos philosophirten, müsste auch Zeus bei Homer schon zu den Philosophen gehören; denn er hat nicht nur seine Erfahrungen zu einer allgemeinen Reflexion zusammengefasst, wenn er z. B. sagt, dass die Menschen alle Uebel von den Göttern ableiteten, obwohl sie doch durch ihren eigenen Frevel sich mehr Leiden zuzögen, als ihnen vom Schicksal zugedacht wären; sondern Zeus gebraucht auch schon die inductive Methode, indem er seine abstracte Erkenntniss durch die Beispiele des Aigisthos und Orestes begründet.

Es ist daher zwar richtig, dass die Vernunftthätigkeit schon sehr früh in der Menschheit rege und bei Thales schon durch grössere und zusammenhängende Gedankenreihen berühmt geworden sei; den eigentlichen Anfang der Philosophie als Wissenschaft muss man aber doch erst mit Sokrates machen, vor welchem Niemand die Einsicht in das Wesen des Erkennens und Wissens als das Fundament der philosophischen Arbeit betrachtete. Da man die Vernunft einmal hatte, so benutzte man sie von Anbeginn ebenso unbefangen, wie die Kinder ihre Arme und Beine benutzen; aber zu fragen, wie unsre Erkenntniss beschaffen sein müsse, wenn etwas nicht bloss geglaubt und gemeint, sondern wirklich erkannt und gewusst werden soll, das fiel vor Sokrates Niemandem ein.

Nun darf man zwar die naive Zuversicht beim Denken nicht ganz verachten, sondern wird immer den Philosophemen von Herakleitos, Parmenides und den übrigen Weisen Aufmerksamkeit

schenken, weil sie manche Begriffe in ihren Beziehungen untereinander durch ihre Arbeit bestimmt haben und eine Jedermann nützliche Anregung noch jetzt zu gewähren im Stande sind: gleichwohl wird man ihr angebliches Wissen als eine blosse Meinung betrachten müssen. Darum heisst die erste Entwicklungsstufe der menschlichen Denkarbeit mit Recht die dogmatische, weil dabei nur Meinungen (δόγματα) erzeugt und nur, was einem scheint (δοκεῖ), ausgesagt wird. Im Gegensatze dazu muss dann die Sokratische Richtung als die kritische Stufe bezeichnet werden, weil Sokrates in dem Gedachten als Object die Seite des Denkens oder die Betheiligung des Subjects aufwies, und daher eine Methode und gewisse Normen forderte, nach denen das Denken erst zur Sicherheit über seinen Inhalt gelangen könnte.

Skepticismus. Im Anschluss an die Sokratische Ironie und Kritik, die von einem starken Geiste ausging, nahmen sich dann auch schwächere Köpfe der Kritik an und gelangten dementsprechend zu der Ueberzeugung, dass man überhaupt nichts wissen könnte.

Dieses Bekenntniss ist aber bloss die Formel für den Zustand derjenigen, die bei dem Tumult sich widersprechender Ansichten keinen Ausweg finden und bei der Schwierigkeit, die subjectiven Zuthaten von dem objectiven Inhalt der Erkenntniss auszuscheiden und die Methoden zu prüfen, rathlos und haltlos stehen bleiben. Daher bemerkt der Skeptiker nicht, dass seine Behauptung, es gebe überall kein Wissen, schon den Anspruch auf ein Wissen in sich schliesst; denn dies Eine, dass man nichts wissen kann, weiss der Skeptiker doch, der also im Widerspruch mit sich selber steht, weil er wissen muss, was das Wissen ist, wenn er die Meinungen als ein Nichtwissen bezeichnet, und desshalb auch leicht genöthigt werden kann, für seine jedesmalige besondere Behauptung Gründe anzuführen, wobei er sofort wieder das Zugeständniss machen muss, sowohl dass er auch ein Wissen von den Gründen habe, als auch dass er um die Nothwendigkeit einer Begründung aller Erkenntniss Bescheid wisse, also eigentlich von allerlei Wissen strotzend voll sei; denn da jedes von ihm irgendwie zugestandene Wissen wieder auf Beziehungspunkte führt, die als fest gewusst vorausgesetzt werden, so lässt sich gar kein Ende seines Wissensreichthums absehen, und der arme Skeptiker weiss mindestens so viel als der Dogmatiker, nur mit dem Unterschied, dass er sich seinen verborgenen Besitz nicht zum Bewusstsein gebracht hat.

Die moderne Erkenntnisskritik von Cartesius, Locke und Leibnitz.

In gewissem Sinne haben nun schon Platon und Aristoteles eingesehen, dass die Dinge und die Welt, in der wir uns finden, nur ein Bild unseres Bewusstseins sind; denn ihre Unterscheidung einer sinnenfälligen und Vernunft-Welt beruht eben darauf, dass sie die ganze sogenannte Welt als einen ideellen Inhalt der Seele, nämlich der Sinnlichkeit und der Vernunft, erkannten und sie daher dem Bewusstsein vindicirten, wesshalb ja auch z. B. Aristoteles von der Seele sagte, dass sie schlechthin alles Sein in sich fasse.

Allein trotz dieser gereiften Einsicht war ihr Glaube doch stärker, als ihre Kritik, da sie sich von dem Glauben an die Objectivität und Realität dieses Weltbildes als einer auch noch ausser dem Bewusstsein bestehenden Sache nicht losmachen konnten. Dass sie sich wirklich trotz aller ihrer feinen und bewunderungswürdigen Kritik doch so unkritisch verhielten, lässt sich auf Schritt und Tritt bei ihnen nachweisen, und ich brauche desshalb nur als Beispiel anzuführen, dass sie den Raum, die Zeit und Bewegung als äussere Wirklichkeiten betrachteten und dass z. B. Aristoteles als Erkenntnissprincip der Wahrheit aufstellte, man müsse die Bejahungen und Verneinungen der Wissenschaft darnach prüfen, ob auch die Dinge entsprechend vereinigt oder getrennt wären; denn diese naive Forderung setzt ja voraus, dass sich die Dinge auch abgesehen von unseren Urtheilen über dieselben erkennen liessen, weil man sie sonst nicht zum Prüfstein für die Richtigkeit unserer Urtheile hätte nehmen können.

Desshalb ist in der neueren Philosophie durch Cartesius und Locke in der That ein gewisser Fortschritt gemacht worden, weil der massive und naive Glaube an die Realität der Sinnenwelt vermindert wurde. Es wäre aber verkehrt, wenn man sich einbildete, die genannten französischen und englischen Denker wären nun wirklich schon zu einer völligen Freiheit gelangt; nein, auch sie konnten, trotz mancher neuen Analyse, im Ganzen die harte Schale des alten Vorurtheils nicht durchbrechen, wie z. B. Cartesius es der göttlichen Wahrhaftigkeit unwürdig fand, uns durch ein Weltbild zu täuschen, welches nicht wirklich vorhanden wäre, wesshalb er die im Raum ausgedehnten Körper als wirklich so beschaffene Substanzen ausser uns dreist annahm.

Ebenso fand Locke zwar nach dem Vorgange Platons, dass unsere ganze Bewusstseinswelt auf unserer Sinnlichkeit und Reflexion

beruhe; trotz seiner verdienstvollen Analysen aber blieb er in einer dickeren dogmatischen Atmosphäre stecken, als der göttliche Grieche; denn man traut seinen Augen kaum, wenn man bei ihm liest, dass die Ideen der primären Qualitäten der Körper, nämlich Solidität, Ausdehnung, Figur, Bewegung oder Ruhe und Zahl, den realiter in den Körpern selbst existirenden Vorbildern ähnlich wären, während die Ideen der secundären Qualitäten, wie Farben, Geräusche, Geschmacksempfindungen u. s. w., keine Aehnlichkeit mit ihren Ursachen hätten.*) Locke kommt sich schon sehr kühn vor, wenn er die reale Existenz der weissen Farbe des Schnees läugnet, worüber doch schon Anaxagoras im fünften Jahrhundert vor Christi Geburt in seinem bekannten Paradoxon: „Der Schnee ist schwarz", die Augen geöffnet hatte. Wenn Locke aber z. B. der Zahl eine reale Existenz zuschreibt, so sieht man, dass es überhaupt ein schweres Ding ist, den naiven Dogmatismus abzuschütteln, wie ja z. B. auch Lotze noch vor wenigen Jahren sich von der realen Existenz des Zeitverfliessens nicht trennen zu können vermeinte. Darum gehen bei Locke die kritischen Analysen immer traulich Hand in Hand mit den alteingefleischten dogmatischen Vorurtheilen, und trotz der Versicherung, dass wir von dem Wesen der Materie ebensowenig Einsicht hätten, wie von dem Wesen der Seele, ist doch die materialistische Voraussetzung in seinen Reflexionen überall sichtbar.

Da in meiner neuen Grundlegung der Philosophie die Trennung von Bewusstsein und Erkenntniss von elementärer Wichtigkeit ist, so will ich hier nur kurz bemerken, dass sich zu Locke's Zeit dieses Problem schon bemerklich macht, da man die Seele immer thätig sein lassen wollte, auch wenn sie sich ihrer Thätigkeit nicht bewusst wäre, dass Locke selbst aber noch keine Ahnung von der Unentbehrlichkeit dieser Unterscheidung hat, sondern es gerade als ein Zeichen von Confusion betrachtet, wenn man meinte, ein Mensch könnte wachend oder schlafend wahrnehmen oder denken, ohne sich seines Wahrnehmens und Denkens bewusst zu sein. Er gebraucht verschiedene Ausdrücke für dies Bewusstsein, nämlich „being sensible of it", oder „being conscious of it" (II. 1. § 10 u. 19), und hält Bewusstsein, oder irgendwelche sinnliche oder Reflexions-Ideen zu haben, so sehr für ein und dasselbe, dass er es für einen Jargon erklärt, wenn man behaupten

*) Human understanding II, cap. 8, § 15.

wollte, die Seele könnte denken, ohne sich dessen bewusst zu sein, ganz ebenso wie es „unverständlich“ wäre zu behaupten, ein Körper sei zwar ausgedehnt, habe aber keine Theile.

Leibnitz hatte nun zwar durch seine grosse Gelehrsamkeit einen viel weiteren Horizont als Cartesius und Locke und besass auch einen viel feiner und energischer arbeitenden Geist, wesshalb er zur Wiederentdeckung der schon von Platon und Aristoteles*) bemerkten Unbewusstheit kleiner Reize und Empfindungen (les perceptions insensibles) gelangte; dennoch aber verstand er das Wesen des Bewusstseins (conscience) nicht, da er es mit der Wiedererkennung und dem Denken (apperception) idendificirte (Monadologie 14 ff.) und also in das Erkenntnissvermögen setzte, von welchem es doch ebensosehr verschieden ist, wie von den einfachen Empfindungen, da beide sowohl bewusst als unbewusst in uns vorkommen können.

Wie aber in dieser wichtigen elementaren Frage, so war Leibnitz, obwohl viel kritischer als seine Vorgänger, doch auch im Ganzen, wie Kant richtig bemerkt hat, im Dogmatismus befangen; denn er hat z. B. gleich sein metaphysisches Princip, die Monade,

*) Auf diese Abhängigkeit Leibnitzens habe ich schon in meinen „Neuen Studien zur Gesch. der Begr.“ Band II S. 93 hingewiesen. Aristoteles versucht auch bereits eine Erklärung, indem er als Ursache des Phänomens angiebt, dass die grösseren oder stärkeren Eindrücke immer die geringeren oder schwächeren übertäuben und zur Nichtbeachtung bringen. Cf. Arist. *περὶ τῆς καθ᾽ ὕπνον μαντικῆς* p. 463, b. 23. *οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τοῖς σώμασι σημείων — — ἂν γὰρ ἄλλη κυριωτέρα ταύτης συμβῇ κίνησις.* p. 464, a. 9. *οὕτως οὐδὲν κωλύει κίνησίν τινα καὶ αἴσθησιν ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς — καὶ ὅπῃ δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένας μᾶλλον αἰσθητὰς εἶναι νύκτωρ διὰ τὸ μεθ᾽ ἡμέραν φερομένας διαλύεσθαι μᾶλλον, καὶ ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἴσθησιν διὰ τὸν ὕπνον, διὰ τὸ καὶ τῶν μικρῶν κινήσεων τῶν ἐντὸς αἰσθάνεσθαι καθεύδοντας μᾶλλον ἢ ἐγρηγορότας.* Die kleinen Bewegungen im Körper sind also nicht an sich unwahrnehmbar, sondern nur weniger wahrnehmbar. Desshalb können sie, durch grössere Eindrücke übertäubt, häufig nicht percipirt werden, gelangen aber, wenn die stärkeren Empfindungen aufhören, ihrerseits zur Perception.

Man darf aber Zenon's dialektischen Beweis, dass auch der zehntausendste Theil eines Hirsekorns schon ein Geräusch mache (*ψοφεῖ*), wenn der fallende Scheffel ein Geräusch macht, nicht hierher ziehen, obgleich es scheinen könnte, als wenn gerade Leibnitzens Problem dadurch angeregt wäre; denn wenn Leibnitz dadurch wohl auch auf das Geräusch jedes Tropfens des brausenden Meeres gekommen ist, so hat Zenon doch gerade die subjective Seite, die insensible Perception, noch nicht in Betracht gezogen.

auf dogmatischem Wege abgeleitet, wie er ja selbst erzählt, dass er von der Annahme der Atome ausgegangen wäre und hinterher nur als Mathematiker die Theilbarkeit des Atoms um der unendlichen Theilbarkeit des von dem Atom ausgefüllten Raumes willen nicht hätte läugnen können, so dass er schliesslich statt der Atome unräumliche Einheiten oder Monaden zur Herstellung der materiellen Körper fordern musste. Da sich aber aus unräumlichen Einheiten kein Raum herstellen lässt, wie aus lauter Nullen keine Zahl, so kam er auf die blosse Phänomenalität des Raumes. Obgleich nun die Richtigkeit vieler Resultate Leibnitzens in die Augen fällt, so sind dieselben doch alle auf dogmatischem Wege gewonnen; denn wenn er nicht erst dogmatisch die Existenz der Körper ausser uns vorausgesetzt hätte, so hätte er weder Atome, noch Monaden gefordert. Desshalb glaubte Kant auch durch seine Erkenntnisskritik das Princip der Leibnitzschen Monadologie widerlegt zu haben.

Das Genie Leibnitzens bei der Arbeit zu beobachten gewährt einen grossen Genuss. Man wird aber mit einiger Verwunderung dabei bemerken, dass Leibnitz gar keinen selbständigen Ausgangspunkt gefunden hat, von welchem aus er ein neues System der Philosophie entwerfen könnte, sondern dass er sich immer an die nächsten Arbeiten der Vorgänger, des Cartesius, Spinoza, Malebranche u. s. w. anschliesst, um kritisch und entdeckerisch ihre Bahnen zu erweitern und ihre Fehler zu verbessern, was ihm durch seine grösseren Kenntnisse aus dem Alterthum, aus den Scholastikern und Kirchenvätern, sowie aus der Naturwissenschaft und Mathematik auch bewunderungswürdig gelang. Um aber zu sehen, wie Leibnitz ohne eine starke dogmatische Verblendung nicht bloss sein Princip der Monade gar nicht gefunden, sondern auch sein übriges System nicht aufgebaut hätte, wollen wir nur ein paar Sätze von ihm dialektisch erörtern. So nimmt er im Anschluss an Spinoza und Cartesius als Lehrsatz an (Monadol. § 23), dass eine Bewegung nur durch eine Bewegung, eine Perception nur durch eine Perception bedingt werde. Dieser Lehrsatz ist, wie ich schon bei der Beurtheilung Spinoza's nachgewiesen habe, nur bei blindem Dogmatismus überhaupt als eine Meinung möglich, weil wir ja von den Bewegungen der Aussenwelt nichts wissen können, wenn unsere Gedanken nur durch Gedanken und nicht von der Aussenwelt bestimmt werden, die nach der Voraussetzung durch keine Bewegung die Perceptionen beeinflussen kann. Treten wir nun näher an Leibnitz heran, um Rechenschaft über die von ihm immer vorausgesetzte Aussenwelt

zu verlangen und einen Gang mit ihm zu versuchen, so brauchen wir unseren Degen nicht einmal aus der Scheide zu ziehen; denn wir sehen zu unserem Erstaunen, dass er sich selbst Arme und Beine abgeschnitten und sich in die Monade derart fest eingemauert hat, dass er auch nicht irgend ein Fenster nach der Aussenwelt hin offenliess. Da er nun also weder eine Bewegung nach Aussen hin vollziehen, noch eine Kunde von Aussen her erfahren kann, weil von ihm jeder influxus physicus geläugnet wird, so nehmen wir ihm getrost den Lehrsatz über die Abhängigkeit einer Bewegung von einer Bewegung weg, auch den Lehrsatz über den influxus physicus, ebenso die Lehre von der prästabilirten Harmonie und also auch die sämmtlichen übrigen Monaden ausser der seinigen. Leibnitz aber wird von dieser Wegnahme seiner ganzen Welt schlechterdings nichts merken, denn er sitzt, ohne zu sehen und zu hören, in dem Mumienkasten seiner Monade und hat bloss die Begehrung (appetition), von einem Gedanken zu einem andern Gedanken (perception) überzugehen, und dies Vergnügen können wir ihm lassen, da er waffenlos uns seine ganze Welt ausgeliefert hat.

Ich rechne mich gern zu den Bewunderern Leibnitzens, aber ich missbillige zugleich das Verfahren der Geschichtsschreiber der Philosophie, die zu treuherzig bloss seine Behauptungen wiedererzählen, ohne zu unterscheiden, was blinde dogmatische, wenn auch noch so geniale Einfälle, und was wissenschaftlich zusammenstimmende Lehrsätze sind. Leibnitz konnte aber nicht einmal den subjectiven Idealismus begründen, obgleich sich die fensterlose Monade ja eigentlich in der Lage des allein für sich existirenden Subjects befand, da er selbst diese Monade nur durch dogmatische Voraussetzung der Körperwelt gebildet und den Ausgang vom Bewusstsein noch nicht gefunden hatte.

Da Leibnitzens Gedanken immer interessant sind, so möchte ich gern noch auf die wunderliche Thatsache aufmerksam machen, dass er trotz seiner individualistischen Monadenlehre nicht dazu gekommen ist, das Wesen und den Begriff des Ichs zu finden. Dass dieser Begriff keine Rolle in seinem Systeme spielt, kann man schon an ganz äusserlichen Kriterien, z. B. daraus erkennen, dass in Erdmann's Index rerum et materiarum nichts darüber vorkommt. Ich suchte das „Moi", ich suchte das „Nous-mêmes", das „Ego"; es findet sich nichts davon. Auch unter Monas, Individuum, Principe, Substance sucht man vergeblich nach einer Spur des

Ichs, wie auch der Terminus Persona gar nicht aufgenommen ist. Erdmann ist aber zu rechtfertigen; denn Leibnitz ist so entfernt davon, das Wesen des Ichs und den richtigen Ausgangspunkt der Philosophie zu begreifen, dass er vielmehr in dieser Frage ganz auf dem Standpunkte des Platonischen Idealismus stehen blieb und das Ich (Vergl. Monadol. § 29 und 30) nur in die Vernunft, d. h. in die Erkenntniss der allgemeinen Begriffe setzte.*) Wenn ich desshalb in meinem Buche über die Unsterblichkeit der Seele Leibnitz als meinen Vorgänger bezeichnete, so muss man dies cum grano salis verstehen; denn ich finde in Leibnitz zerstreut viele feine Gedanken, die man, wenn sich erst ein neuer Ausgangspunkt der Philosophie erschlossen hat, als werthvolle Hinweisungen benutzen und preisen kann, die aber bei ihm selbst nicht zu einem irgendwie annehmbaren System geführt haben, sondern ihn trotz ihrer Vortrefflichkeit in dem alten Dogmatismus stecken bleiben liessen, so dass wir es nicht hindern dürfen, wenn Kant ihn, ohne sich um solche feine Exceptionen zu bekümmern, auf seinem kritischen Scheiterhaufen mit den übrigen Dogmatikern dem Feuer übergiebt.

Der Kantische Kriticismus.

Man kann desshalb beinahe mit Recht sagen, dass mit Kant eine neue Epoche des philosophischen Denkens ihren Anfang nehme, nämlich die kritische im Gegensatz gegen die dogmatische. Allein genau genommen ist

*) E. Boutroux nimmt in seiner vorzüglichen Schrift „Monadologie de Leibnitz“ p. 141 an, dass Giordano Bruno zuerst den Ausdruck „Monade“ gebraucht hätte; ich halte es aber doch für wahrscheinlicher, dass Leibnitz wie Bruno sich an Platon erinnerten, der im Philebus 15 B die Henaden oder Monaden einführte. Wenn man einwenden möchte, dass Platon daselbst nicht untheilbare Individuen, sondern nur untheilbare Arten (*εἴδη*), wie z. B. Ochs und Mensch als Species, im Auge hatte, wesshalb er auch das Gute und das Schöne als solche Henaden oder Monaden bezeichnete, so lässt sich doch leicht sehen, dass es nur überhaupt eines illustren Vorgängers bedurfte, um den Ausdruck „Monaden“ aus dem arithmetischen auf das reale Gebiet zu versetzen, damit er dann auch leicht auf die Individuen angewendet werden könnte. Bei Aristoteles zwar finde ich diesen Uebergang noch nicht, aber z. B. wie etwas ganz Gewöhnliches in den Scholien zur Rhetorik des Hermogenes (Rhetor. graec. IV, p. 18, 25 ed. Walz): „es unterscheiden sich ja von einander Platon, Sokrates und Alcibiades, und wenn auch nicht ihrer Natur nach, so doch der Zahl nach. Denn die Monade des Sokrates ist eine andre, als die des Platon (*ἄλλη γὰρ ἡ μονὰς Σωκράτους καὶ ἄλλη Πλάτωνος*).“

kein neues Princip von ihm entdeckt, da man auch im griechischen Alterthum schon fragte, ob die Gegenstände des Denkens ausserhalb der Vernunft vorhanden wären, ob die Gegenstände der Sinne ausserhalb der Sinnlichkeit sinnliche Beschaffenheit haben könnten, da ferner schon Platon feststellte, dass apriorische Urtheile nur möglich sind, wenn in reiner Vernunft Ideen vor aller Erfahrung vorhanden wären, durch welche demnach die Erfahrungsgegenstände gedacht werden müssten, u. s. w. Das Neue, was der Kantische Kriticismus, ebenso wie die Erkenntnisskritik von Cartesius und Locke gebracht hat, liegt also eigentlich nur in der nebenher laufenden grösseren Freiheit des Geistes, von der dogmatisch angenommenen Sinnen- und Verstandes-Welt zu abstrahiren. Kant zeigte darin seine überwiegende Grösse, dass er diesen durch die psychische Entwickelung bei jedem Menschen sich tyrannisch geltend machenden Druck des dogmatischen Vorurtheils leichter und umfassender beseitigte, als die Früheren, wodurch er das grösste Erstaunen hervorrief. Denn die grossen griechischen Meister hätten nach ihren Principien zu denselben Aufstellungen, wie Kant, gelangen können, wenn ihnen nicht trotz ihrer philosophischen Principien die äussere Welt, so wie sie erscheint, als ganz unzweifelhaft gewiss vorgekommen wäre.

Wenn wir desshalb Kant's Grösse hauptsächlich in diese Freiheit des Denkens setzen müssen, wodurch die Philosophie mehr als früher ihren Ausgangspunkt allein *von dem im Bewusstsein Gegebenen* nehmen konnte, während man früher immer noch die angebliche Erfahrung der äusseren Welt als eine unmittelbar gewisse Controlle des Subjectiven dogmatisch hinzudachte: so darf man doch nicht glauben, als wenn Kant nun wirklich zu einer vollkommenen und genügenden Freiheit gelangt wäre; denn es liegt ja auf der Hand, dass Kant's Ding an sich ein dogmatisches Vorurtheil und kein legitim aus kritischen Principien abgeleiteter Begriff ist, wie auch Kant's wunderlicher Protest gegen den subjectiven Idealismus dies genügend beweist. Ausserdem zeigt sich sein Dogmatismus auch deutlich und verhängnissvoll in den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, da er die Realität und den Begriff des Seins ohne Weiteres durch die Bedingung sinnlicher Erscheinung einschränkt. Weil nämlich die Kategorien nach seiner Meinung keiner Ableitung und Definition fähig sind, so musste es durchaus willkürlich werden, was man etwa dabei denken würde, und es blieb dadurch Kant freigestellt, die behagliche dog-

matische Schlafmütze wieder aufzusetzen und nach dem materialistischen und sensualistischen Vorurtheile seiner Zeit die angeblich unableitbare und a priori vorgefundene Kategorie der Realität an das sinnlich Gegebene zu binden.

Durch diese dogmatischen Vorurtheile wurde daher das grossartige Unternehmen Kant's zu einem ordinären Empirismus herabgezogen, und wenn man sich nicht immer die kühnen Ausgangspunkte vorstellen müsste, so würde man nur eine geringe Meinung von Kant als Philosophen nähren können. Nachtheilig für die Beurtheilung Kant's ist auch, dass er die historischen Zusammenhänge der Begriffe fast überall verschwiegen oder vergessen hat, wesshalb man von der Bewunderung leicht zurückkommt, wenn man plötzlich unter einem vornehmen neuen Namen einen alten guten Bekannten wiedererkennt. So z. B. scheint zuerst „die transscendentale Einheit der Apperception", unter welchem Grafen- oder Marquis-Titel uns das Ich vorgestellt wird, etwas durchaus Neues zu sein; bei näherer Bekanntschaft aber sehen wir, dass wir diesen Begriff in allen seinen wesentlichen Merkmalen schon bei Locke und zwar dort erst mit seiner ganzen officiellen Geburtsgeschichte angetroffen haben (Human understanding, II, cap. 17, § 9—29).

Kein Philosoph sollte versäumen, die Geschichte der Begriffe immer hervorzuheben, wie dies in den empirischen Wissenschaften schon längst anerkannte Pflicht ist; denn abgesehen davon, dass er sich durch dieses gerechte und lehrreiche Verfahren die Würdigung seiner neuen, zum früheren Schatz der Wissenschaft hinzukommenden Arbeit sichert und einen plötzlichen Uebergang zur Geringschätzung beim Bekanntwerden der Vorgänger unmöglich macht, so trägt er dadurch auch zur Beseitigung des alten Vorurtheils bei, das jetzt durch die in das Gebiet der Philosophie eingeschlichenen denklahmen Positivisten überall auf den Präsentirteller gesetzt wird, als wenn Philosophie keine Wissenschaft wäre, als wenn jeder Metaphysiker von vorn anfinge und als wenn ein System immer das andere widerlegte, ohne dass dadurch Erkenntniss an Erkenntniss sich anfügte, wie in den positiven Wissenschaften.

Die neueren Philosophen.

Es wäre nun sehr schön, wenn wir in der nachkantischen Periode grosse Fortschritte verzeichnen könnten; allein ihr hauptsächlichstes Verdienst bestand bloss in der Wiedererkennung des griechischen Idealismus, der seit Bruno in Vergessenheit gerathen war. Insofern haben die neueren

Philosophen allerdings zum Fortschritt der Arbeit beigetragen, weil ohne Benutzung der antiken Leistungen sich nur einseitige und mehr oder weniger ungeschulte Richtungen geltend machen können; allein die blosse Aufpfropfung des Platonismus auf den Stamm der Kantischen Philosophie konnte doch keine bleibende Erkenntniss liefern und wurde auch so hastig und tumultuarisch ausgeführt, dass dagegen die sorgfältige und sich ihrer Methode und Arbeit bewusste Kantische Leistung nur in desto vortheilhafteres Licht trat.

Unter den Neueren hat Fichte am Energischsten die Freiheit des errungenen Standpunktes festgehalten, wonach die Aussenwelt in unser Bewusstsein zurückgenommen wurde. Dieses Verdienst muss man ihm immer lassen. Sonst freilich, was die eigentliche Neuarbeit in Begriffen betrifft, wüsste ich keine Leistungen von ihm zu nennen; denn z. B. für unsere Frage hat er keinen neuen Gedanken gefunden, da er das Bewusstsein als ein Wissen fasst und das Ich als eine blosse Erkenntniss setzt. Mithin steht er ganz auf den Schultern Platon's, dem das Ich (*αὐτός*) nur als Vernunft und Wissenschaft (*φρόνησις, νοῦς*) erschien.

Auch die beiden Schüler Fichte's, Herbart und Schopenhauer, kamen darin ihrem Meister gleich, dass sie mit bewunderungswürdiger Energie die Phänomenalität der Sinnenwelt betonten. Die positiven Leistungen für unsere Frage fehlen aber auch bei ihnen.

So bietet z. B. der amüsante und durch ungeschulte Originalität den grösseren Kreis der Leser blendende Schopenhauer dadurch eine neue Betrachtungsweise, dass er mit der in seiner Zeit grassirenden romantischen Ironie das Fichte'sche Weltbild einmal auf den Kopf stellt, um zu versuchen, wie sich Alles machte, wenn das Nicht-Ich, welches bei Fichte bloss Begehren und Streben zum Sein (d. h. zum Wissen) war, nun den Ausgangspunkt bildete. Mithin musste dieses Begehren, welches Schopenhauer schlechtweg Wille nannte, seinem Ursprung aus dem Nicht-Ich gemäss blind und dumm werden, so dass der Intellekt ihm nur als Diener zu Hülfe kommen konnte, der bei Fichte den Herrn spielte. Allein diesen romantischen Spass konnte Schopenhauer natürlich nicht durchführen, sowohl weil er kein systematisches Genie besass, als weil die Natur der Sache widerstand. Desshalb schüttete er zur Aufhellung und Verschönerung seines Princips die Platonischen Ideen irgendwo in die dunkle Höhle des Willens

hinein, um doch, wie ein feiner und gebildeter Mann, wenigstens ästhetische Anschauungen geniessen zu können, machte aber dennoch schliesslich dem Spass überhaupt dadurch ein Ende, dass er dem zum Wissen und zur Erkenntniss von der Albernheit des Willens als Princips der Dinge gelangten Intellekt die gänzliche Verneinung und Vernichtung des ausgedachten Weltbildes anempfahl.

Eine sehr beachtenswerthe Folge dieses romantischen Versuchs war aber, dass das Wissen aus dem ursprünglich Unbewussten hergeleitet werden musste und dass also die unbewussten Vorgänge des Seelenlebens eine grössere Aufmerksamkeit erhielten. Trotzdem gelang es Schopenhauer nicht, das Bewusstsein vom Wissen zu unterscheiden und überhaupt genauere Begriffe über diese Vorgänge auszuarbeiten.

Ein andrer Schüler Fichte's war Herbart, der von Fichte das Setzen beibehielt und durch dasjenige Setzen, auf dessen Zurücknahme er verzichtete, das Sein erkennen wollte, wie Fichte dies ähnlich formulirt hatte. Auch darin blieb er an Fichte's Seite, dass er das ganze Seelenleben aus Vorstellungen bestehen liess. Es war also nur das Erkenntnissvermögen, das die Grundlage seiner Welt bildete; denn wenn er noch aphoristisch irgendwoher sich Geschmacksurtheile aneignete und durch ebenso zufällig und unwissenschaftlich eingeschmuggelte „Bewegungen" der Vorstellungen sich Wollungen und Gefühle verschaffte, so muss man ihm diese Contrebande ohne Weiteres abnehmen.

Das Seiende aber, das er durch die absolute Setzung zu finden glaubte, war, wie bei Schopenhauer, das Fichte'sche Nicht-Ich, das er aber in Demokritisch-Leibnitz'scher Weise in eine unbegränzte Pluralität zerstreute. Zu diesen Atomen oder Realen rechnete er auch die Seelen.

Für unsere Frage ist es nun interessant, dass er, ebenso wie Schopenhauer, durch Ausgehen vom Nicht-Ich das Unbewusste schätzen musste. Er liess unter der Schwelle des Bewusstseins Vieles vorgehen, was er sich nach seinen physikalischen und chemischen Studien erklärte, indem er die Vorstellungen als physische Kräfte behandelte. Da diese Betrachtungsweise aber bloss symbolisch sein musste, so konnte man nichts Wirkliches dadurch erkennen. Desshalb gelang es ihm auch nicht, das Bewusstsein von der Erkenntnissthätigkeit zu scheiden.

Ueber Gott und Ich hatte er die wunderlichsten Gedanken, indem er dass Ich bloss geometrisch als den leeren Ort bestimmte,

an dem jedesmal die in's Bewusstsein tretenden Vorstellungen zusammengefasst werden, nach Analogie mit der bekannten Definition des Aermels, dass man ein Loch nehmen und Tuch herumlegen müsse; denn das Ich bei Herbart ist solch ein Loch, in das jedesmal die Vorstellungen rutschen, bis sie durch andere wieder herausgedrängt werden. Sein Gott aber sollte sich in der ganzen wirklichen Welt überhaupt gar nicht merklich machen können und wurde desshalb nur unter dem Einfluss des herrschenden Glaubens nach der Analogie mit den Kantischen Postulaten aus gewissen Geschmacksurtheilen zurechtgekocht und irgendwohin in den blauen Raum gestellt, um doch auch noch einen Obras für die Philosophie zu verschaffen.

Auf Fichte folgte Hegel, der das früher bei allen Denkenden und auch noch bei Fichte herrschende Identitäts- und Contradictions-Princip aufhob und ebenso wie Schopenhauer (vergl. S. 11) unter dem Einflusse der Romantik, mit der damals beliebten sogenannten romantischen Ironie (vielleicht durch Fichtes Nicht-Ich veranlasst, welches doch auch Sein, obwohl Nicht-Sein ist), nur das für wahr erkannte, was sich widerspricht. Darum sucht er sich nun beständig zu widersprechen, um doch eine höhere Wahrheit lehren zu können. Dass er demgemäss nicht wünschen konnte, sein System möchte als wahr anerkannt bleiben, weil er sonst durch die Identität und Widerspruchslosigkeit seiner Lehre diese banalen Principien wieder anerkannt hätte, liess er unberücksichtigt. Es kam ihm nur darauf an, das Fichtesche Ich und Nicht-Ich, Sein und Nichts, Wissen und Natur, Idee und Materie, Subject und Object, Denken und Ausdehnung, kurz den alten Hauptgegensatz der Erkenntniss in logisch-chemischem Process zu Verbindungen und Salzen überzuführen und diese wieder kyklisch aufzulösen. Er versuchte also den Platonischen Hylozoismus, d. h. die Einigung von Körper und Geist oder von Potenz und Energie in modernster Form auszudrücken und damit den hölzernen Kriticismus Kant's und den ungeschickten Dualismus Fichte's zu überwinden.

Für unsre Frage hat er nichts geleistet; denn sein Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Alles, was er überhaupt im Seelenleben unterschied und benannte, sollten blosse Stufen der Erkenntnissfunction sein, so dass nicht einmal eine Ahnung des Problems bei ihm aufdämmert. Gleichwohl steht Hegel höher als Kant und Fichte; denn er hat den Process des Idealismus in geschickter Weise zu Ende geführt und geistreicher, als Proklos, die Consequenz seiner

einseitigen Voraussetzungen auf die Spitze getrieben. Um so mehr freilich macht sich nun das Bedürfniss fühlbar, das Bewusstsein von der Erkenntnissfunction zu scheiden und einen neuen Ausgangspunkt zu gewinnen.

Unter den Philosophen der Gegenwart könnte ich nun manchen trefflichen Mann nennen, der die rechten Ziele hat und auf gutem Wege ist; allein es scheint mir eine endlose und nicht erforderliche Arbeit zu sein, mich mit allen diesen auseinanderzusetzen, fruchtbarer dagegen, selbst die Grundlagen der philosophischen Wissenschaft fest aufzubauen; denn ich finde bei aller Anerkennung im Einzelnen doch keinen derartigen Anfang zum Neubau, dass ich als Mitarbeiter hinzutreten könnte zu gemeinschaftlichem Werke.

Da jede neue Unternehmung, seitdem Aristoteles das Vorbild gegeben, mit der Geschichte der früheren Versuche und ihrer Kritik anheben muss, so ist dieser Forderung hier Folge geleistet worden; denn nur, weil die Früheren weder die Probleme aufgestellt, noch etwa die Lösung anticipirt haben, darf ein neuer Anfang gemacht werden.

Zweites Capitel.

Der neue Lehrsatz.

Aporien.

Um in der Wissenschaft und Kunst auf neue Wege zu kommen, muss man vorher durch Schwierigkeiten und Verlegenheiten einen Antrieb erhalten. Es ist nicht nothwendig, dass, wie Aristoteles, Hegel und Herbart meinten, immer Widersprüche vorhergingen; es mag auch bloss das Bedürfniss nach Ordnung und Uebersicht sein, das bei einer chaotischen Fülle von Gegebenem nicht leicht befriedigt werden kann und desshalb eine Aufgabe stellt. Denn der Grund, der zur Forschung treibt, liegt nicht in dem Gegenstande des Erkennens oder des Nichterkennens, sondern in dem Gefühl; nur weil uns die Unordnung ein unangenehmes Gefühl auslöst, entspringt die Denkbewegung zur Herstellung der Ordnung, und Widersprüche treiben nicht direct zu einer Lösung, ebensowenig wie Räthsel und alle Aufgaben, sondern indirect, weil sie einen Zustand des Unbefriedigtseins herbeiführen, den wir abzustellen suchen. Platon bezeichnete diesen Zustand sehr gut durch das Wort Aporie (d. h. „wo man keinen Weg sieht“) im Gegensatz zu Euporie (d. h.

„wo man leicht den Weg findet“), indem er mit einer blossen Metapher die Forderung bejahte, den psychischen Zustand vor der Auffindung der Wahrheit zu erklären; Hegel aber, der eine wirkliche Erklärung versuchte, verfiel erstens in die Einseitigkeit, nur an die Widersprüche zu denken, und zweitens in den Fehler, nicht zu bemerken, dass das logische Denken sich nicht selbst treibt, sondern ebenso ruhig Widersprüche, wie Einstimmigkeiten, constatirt.

1) Eine solche Aporie findet sich nun erstens bei der Lehre von den Empfindungen; denn es ist merkwürdig genug, dass man bis auf den heutigen Tag nicht weiss, was man unter einer Empfindung verstehen und wohin man sie ordnen soll. Weder im Alterthum, noch in der neueren und neuesten Forschung hat man diese Frage gelöst. Abgesehen von denen, welche (wie z. B. Maass) die Tastempfindungen mit den Gefühlen vermischen, oder (wie viele Moderne) die Unterscheidung des Angenehmen und Unangenehmen auch den Empfindungen zuschreiben, haben die Meisten die Empfindungen (sensations) für die unterste Stufe des Bewusstseins genommen und alle spätere Erkenntniss darauf aufgebaut, wobei sie voraussetzten, dass die Empfindungen auch schon eine Erkenntniss wären.

Ich nenne diesen Stand der Frage eine Aporie, weil sich gar kein Weg zeigt, wie man von Süss, Weiss, Hart u. s. w. zu Angenehm oder Unangenehm kommen oder wie aus solchen Empfindungen irgend eine Erkenntniss oder ein anderer höherer Seelenzustand hervorgehen könnte.

2) Eine zweite Aporie liegt darin, dass wir von Gott bei Aristoteles und den mittelalterlichen, wie den modernen Scholastikern, so z. B. auch bei Kant, sprechen hören, indem dieselben durch Schlüsse auf diese Vorstellung zu kommen vorgeben, ohne dass wir oder sie durch Bewusstsein Kunde von dem zugehörigen Gegenstand hätten. Nun kennen und verstehen wir aber alles Erschlossene nur durch Erinnerung an schon Bekanntes oder durch Analogie, so dass ohne Beziehung auf unmittelbar Bewusstes kein Gegenstand uns durch Schlüsse bekannt werden könnte. So z. B. wird selbst die fabelhaft grosse Seeschlange uns leicht vorstellbar, weil wir Schlangen schon aus der Anschauung kennen, und selbst die Geister aus Tausend und einer Nacht können wir uns denken, weil sie doch immer nach der Analogie mit unserer uns wohlbekannten Seele vorgestellt werden sollen; der Gott der Vernunftschlüsse aber soll über der Natur und der Seele liegen und nicht nach

solcher Analogie gedacht werden, wesshalb es geradezu komisch ist, einen solchen Gegenstand für die Erkenntniss zu postuliren. Denn es hiesse das so viel als sich einen Gegenstand denken, der kein Gegenstand sein soll; der eine Farbe hätte, die keine Farbe wäre; der eine Kraft besässe, die aber keine Kraft wäre u. s. w. Desshalb ist es eine Aporie, dass die Gottesvorstellung in der menschlichen Geschichte überall vorkommt, ohne dass ein unmittelbares Bewusstsein des zugehörigen Gegenstandes oder eines ähnlichen vorhanden wäre.

3) Eine dritte Aporie bildet die allgemein verbreitete Annahme, dass Bewusstsein und Selbstbewusstsein Erkenntnissstufen wären, wie dies z. B. bei Kant, Fichte, Hegel, Herbart und in den Lehrbüchern der heutigen Psychologie überall zu lesen ist. Aus diesen Erkenntnissen sollen sich dann andre höhere, wie ein Haus aus Ziegelsteinen, aufbauen. Allein es ist doch ganz bekannt, dass Bewusstsein und Selbstbewusstsein etwas Accidentelles sind, was hinzukommen oder fehlen kann, ohne dass die zugehörigen Akte dadurch verändert werden. Es kann z. B. das Selbst eines Menschen ihm in der Ohnmacht unbewusst werden, ohne dass er selbst oder sein Selbst verschwände, und der Ton eines mit uns Sprechenden kann durch Wagengerassel uns unhörbar (unbewusst) werden, ohne dass der zugehörige Reiz etwa verstummt wäre. Wenn desshalb die Bewusstheit etwas Accidentelles ist, so können auch die höheren Erkenntnissstufen ebenso wenig mit solchem Material gebaut werden, wie ein Haus mit dem Schatten, den die Ziegelsteine werfen.

Lösung. Die neue Metaphysik.

Eine Lösung der aufgeworfenen Fragen ist nur möglich durch eine neue Philosophie. Wir müssen uns nämlich zunächst auf denselben Ausgangspunkt stellen, den schon Platon, Aristoteles, Cartesius, Locke und Kant mit mehr oder weniger Consequenz einnahmen, nämlich von dem uns gegebenen Bewusstsein anzufangen. Insofern ist die neue Metaphysik natürlich kritisch und nicht dogmatisch. Wenn ich aber neben den drei letzteren Philosophen auch die beiden grossen Griechen nenne, so weiss ich wohl, dass sie von Kant für Dogmatiker erklärt wurden; ich weiss aber besser als Kant, dass sie in ächtem Kantischen Sinne in der Hauptsache kritisch philosophirten und dass Kant ebenso, wie sie, in sehr vielen anderen Punkten völliger Dogmatiker war. Meine Studien zur Geschichte der Begriffe haben dies im Einzelnen dargethan, und es kommt hier nur darauf an, ganz im Allgemeinen erst den Ausgangspunkt zu bezeichnen.

Wenn man nun Kant bewundert hat, dass er seine grosse Kritik der reinen Vernunft auf die Eine und einzige Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, zurückführte, so hat die Bewunderung einen üblen Beigeschmack; denn diese Concentrirung ist zu theuer erkauft, da die wichtigsten anderen Fragen um der Einen willen für ein Spottgeld losgeschlagen werden mussten, als z. B.: woher kommen und was sind die Empfindungen? was sind und woher kommen die Kategorien, die den Urtheilen zu Grunde liegen und von ihnen bloss angezeigt, nicht aber hervorgerufen werden? was ist und woher kommt die transscendentale Einheit der Apperception? woher kommt das Recht, die Realität bloss an die Empfindungen zu hängen? u. s. w. Also würde die Kritik der reinen Vernunft grösser und von dauernder Wirksamkeit gewesen sein, wenn sie nicht so einseitig bloss auf einen Punkt geblickt hätte. Wir müssen desshalb versuchen, die viel wichtigeren elementären Voraussetzungen der Kantischen Frage zu studiren.

Nun unterscheiden wir in dem gegebenen Bewusstsein Dreierlei: zuerst das ideelle Sein oder den Inhalt und Gegenstand unserer Erkenntnissfunction, der sich dadurch fest und bestimmt bezeichnen lässt, dass sich auf ihn allein die Werthbestimmungen des Wahren und Falschen beziehen; zweitens das reale Sein oder die Akte, Functionen, Handlungen, welche ihr Erkennungszeichen darin haben, dass auf sie allein die Ordnungsform der Zeit und die Unterschiede der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit angewendet werden; drittens das substanziale Sein oder die Ichheit, welche den einheitlichen, sich selbst bewusstwerdenden Beziehungsgrund alles ideellen und realen Seins bildet (vergl. Wirkl. und scheinb. Welt S. 66 f.).

Hiermit darf die neue Philosophie aber nicht abschliessen; denn diese Unterscheidungen sind zunächst nur auf den Kreis der Erkenntnissthätigkeit bezogen, da das Ich erkennt und das Erkennen ein Akt ist und einen Inhalt hat. Es fragt sich aber, ob ausser dem Erkenntnisskreise nichts in dem Bewusstsein vorkomme. Darauf habe ich Rücksicht genommen durch den Begriff einer semiotischen Erkenntniss; denn auch was keine Erkenntniss selber ist, kann doch durch Zeichen, z. B. durch die Sprache, für die Erkenntniss mit verwerthet werden; nur müssen wir es anderswoher als durch die Erkenntniss erwerben. Zu diesem semiotisch darzustellenden Gebiete gehören nun die Gefühle, die selber keine Erkenntnisse und also nicht ideelles Sein bilden. Wohl aber lassen sie sich als reales Sein begreifen, da wir sie in die Zeit-

ordnung unserer Biographie setzen und auch fragen, ob sie wirklich vorhanden waren oder nicht. Ebenso lassen sich auch alle unsre Handlungen, welche auf die Aussenwelt bezogen sind, als reales Sein bezeichnen, da sie mit der Denkthätigkeit als Thätigkeit von derselben Gattung, wenn auch nicht von derselben Art sind.

Wenn desshalb meine neue Psychologie alle unsre geistigen Functionen auf drei Gattungen zurückführt, auf Erkennen, Fühlen (Wollen) und Handeln, so sind die metaphysischen Kategorien hinreichend, um alles im Bewusstsein Gegebene zu ordnen. Nur die Gottheit ist übrig gelassen und will sich nicht in diesen Gliedbau fügen; wir sind aber weit davon entfernt, ihr darum ein Ausweisungsdecret, wie die Atheisten und Pantheisten, zuzufertigen, sondern wir werden in Musse ihre Forderungen prüfen und dementsprechend Stellung nehmen; denn wir sind Philosophen und haben Musse zu hören und zu richten, und, wenn wir eine Passion haben, so ist es die Passion, die Wahrheit zu erkennen und ihr Alles zu opfern. Ehe wir aber diese schwierige theologische Frage aufnehmen, ist es gut, mit dem Einmaleins der anderen Fragen erst in's Reine gekommen zu sein.

Bewusstsein u. Erkenntniss.

Das Erste demnach, was in's Klare gebracht werden muss, ist das Verhältniss von Bewusstsein und Erkenntniss, worüber bis jetzt die Philosophen so wenig geforscht haben, dass ihnen dadurch die Lösung der elementarsten Fragen ganz unmöglich wurde.

Gehen wir von dem Begriff der Erkenntniss aus, so ist sofort einleuchtend, dass sie uns sowohl bewusst als unbewusst werden kann, wie z. B. unsere früher erworbenen mathematischen Erkenntnisse, sobald wir Mathematik lehren, uns bewusst, und wenn wir an andre Dinge denken, uns wieder unbewusst werden, ohne dass wir dadurch diese Erkenntnisse erwürben oder verlören. Wenn, wie im Allgemeinen angenommen wird, Bewusstsein und Erkenntniss dasselbe wäre, so könnte man überhaupt keinen Lehrer mehr anstellen und ihn von einem Schüler nicht unterscheiden, da keinem Lehrer seine Erkenntnisse immer bewusst sind, und er dennoch als Besitzer gewisser Erkenntnisse von dem Schüler und dem Unwissenden unterschieden wird. Folglich ist der Begriff der Erkenntniss abzutrennen von dem Begriff der Bewusstheit; denn wenn wir auch zugeben, dass die Erkenntniss vielleicht erst brauchbar ist, wenn sie bewusst wird, so folgt daraus doch nicht die Identität von Bewusstsein und Erkenntniss, ebenso wie eine

Geldsumme, solange wir uns nicht daran erinnern, wohin wir sie gelegt haben, zwar nicht ausgegeben werden kann, dennoch aber mit dieser Erinnerung nicht identisch ist. So ist also die Erkenntniss etwas für sich, wie die Geldsumme etwas für sich ist, die Erinnerung oder Bewusstheit möge stattfinden oder fehlen.

Das Wesentliche aller Erkenntnisse besteht, wie man durch jede Analyse einer Erkenntniss nachweisen kann, in einem Coordinatensystem, indem mindestens zwei Beziehungspunkte zu der Einheit einer Function zusammengefasst werden. Wenn wir die complicirten Erkenntnisse in ihre Elemente auflösen, so kommen wir auf die sogenannten einfachen Urtheile. Diese sind aber alle als Denkakte auch Schlüsse zu nennen, wie ich dies schon in meiner Religionsphilosophie S. 209 gezeigt habe. Und man darf sich durch den elliptischen Ausdruck der Sprache nicht irre machen lassen; denn auch wenn man bloss sagt „es blitzt", so haben wir doch in unserer Erkenntniss als Beziehungspunkt erstens die Lichterscheinung, die wir mit dem Begriff des Blitzes oder mit der Erinnerung an ähnliche „Blitz" genannte Erscheinungen als mit dem zweiten Beziehungspunkte unter dem Gesichtspunkte der Realität zusammenfassen; wesshalb man diesen einfachsten impersonalen Satz auch in einem Syllogismus darstellen kann. Obersatz: Erscheinungen von der und der Art sind Blitze. Untersatz: die Erscheinung, die sich mir hier zeigt, ist von der angegebenen Art. Schlusssatz: es blitzt. Dass man nun nicht so pedantisch denkt, wie die formale Logik es auseinanderlegt, braucht nicht gesagt zu werden; nichtsdestoweniger müssen überall, wo überhaupt etwas erkannt und gedacht wird, die drei termini des Schlusses und ihre Vereinigung zur Einheit der Function gegeben sein.

Für die Unterscheidung der Erkenntniss von dem Bewusstsein genügt es nun, diese handgreifliche Wesensbestimmung aller Erkenntniss oder alles Denkens festgestellt zu haben; denn das Bewusstsein zeigt sich sofort davon wesentlich verschieden, da es keine Beziehungspunkte hat. Wenn wir z. B. in einem dunklen Raum durch eine Spalte einen weissen Fleck sehen, so kommen wir zu einer Farbenempfindung; diese Empfindung ist Bewusstsein und keine Erkenntniss. Sobald man aber ein solches Bewusstsein zum Gegenstande des Denkens oder Erkennens macht und das Erkannte in einem Satze ausspricht, so zeigen sich gleich die zugeordneten Beziehungspunkte, wobei das einfache Bewusstsein als einer dieser Beziehungspunkte erscheint. Gäbe es also kein Be-

wusstsein, so gäbe es auch keine Erkenntniss, aber nicht umgekehrt; denn wir können sehr wohl Bewusstsein, z. B. Sinnesempfindungen, haben, ohne daraus Erkenntnisse zu bilden, wie wir daher den Thieren zwar Empfindungen und also Bewusstsein zuschreiben, sie aber des Privilegs zu denken nicht für würdig halten.

Abrechnung mit Herbart und seiner Schule.

Soweit ich die Geschichte meiner Wissenschaft überblicke, zeigt sich mir nirgends, dass vor Herbart das Bewusstsein ordentlich studirt und zum Gegenstand einer Wissenschaft gemacht wäre. Aristoteles kennt zwar das Bewusstsein schon, wenn er im dritten Buche über die Seele sagt: „ich empfinde nicht bloss, sondern ich empfinde auch, dass ich empfinde", wobei er zugleich den processus in infinitum für diese reflexive Thätigkeit ablehnt. Mit dieser kleinen Bemerkung ist aber seine Bewusstseinslehre abgeschlossen. Später hat sich der Name *συνείδησις* und conscientia für das Bewusstsein gefunden, ist aber besonders seit Abälard auch für das Gewissen specificirt, und wenn Leibnitz auch sehr fein über die unbewussten Empfindungen (les perceptions insensibles) geschrieben und wenn Kant auch die transscendentale Einheit des Bewusstseins seiner Kategorienlehre zu Grunde gelegt und Hegel eine Phänomenologie des Bewusstseins ausgeführt hat, so ist doch dasjenige, was wir heute unter Bewusstsein verstehen, erst von Herbart wissenschaftlich studirt, und obwohl ich sonst von Herbart nicht viel Rühmens machen kann, so muss ich doch mit grosser Bewunderung anerkennen, dass er allein die Wichtigkeit der Frage gesehen und ihr eine fleissige und scharfsinnige Behandlung zugewendet hat, so dass seine Psychologien jedenfalls durch diesen Punkt allein schon epochemachend geworden sind.

Diese Anerkennung Herbarts geht aber nur auf das Problem, das er sich stellte, nicht auf die Lösung; doch darf man nicht glauben, als wenn die Aufstellung von Problemen nicht zu den bewunderungswürdigen Leistungen gehörte. Nehmen wir z. B. Locke, so gilt es ihm nicht für ein Problem, sondern für ganz selbstverständlich, dass wir „eine Idee für einige Zeit wirklich im Auge behalten" (keeping an idea for some time actually in view II, 10, 1), oder dass wir „eine Idee ausser Sicht bekommen" (out of sight), oder dass „der enge Geist des Menschen nicht fähig ist, viele Ideen zugleich unter Augen oder Betrachtung zu haben" (the narrow mind of man not being capable of having many ideas under view and consideration at once. II, 10, 2). Er fragt

gar nicht, was das eigentlich bedeutet „im Auge“, „ausser Sicht“; sondern er behandelt solche Metaphern, die ihm die Sprache zuführte, als hinreichend klare und deutliche Begriffe und weiss überhaupt noch nicht, dass eine blosse Thatsache keine grundlegende Erkenntniss, sondern bloss ein Problem bildet. Dass die eben angeführte Thatsache aber eins der wichtigsten und interessantesten Probleme bildet, kam ihm gar nicht in den Sinn. Ebenso naiv und unphilosophisch urtheilt z. B. Krug noch im Jahre 1827, der das Bewusstsein einfach etymologisch als „Wissen vom Sein“ definirt, als wenn solche sprachliche Exercitien für die Philosophie eine Aufklärung geben oder nur einmal ein Interesse einflössen könnten. Wie wenig philosophischen Geist Krug besass, lässt sich sofort daraus ersehen, dass er die Thatsachen, ähnlich wie die leichten Köpfe der heutigen Thatsachenphilosophen, als „absoluten Gränzpunkt des Wissens und Philosophirens“ ansetzt und desshalb von „der Urthatsache des Bewusstseins oder der transscendentalen Synthese“ spricht. Ich wundre mich aber auch über Lotze, dass er in den Grundzügen der Psychologie § 4 „die Empfindung als einen uns allen wohlbekannten Zustand des Bewusstseins“ definirt und über das Bewusstsein und seine Zustände gar keine Erklärung in dieser Psychologie mitzutheilen für gut findet, da doch das Bewusstsein kein Ding ist, das, wie etwa ein Mensch, sich in wohlbekannten Zuständen befinden könnte.

Das Verdienst Herbart's besteht nun darin, dies sogenannte Bewusstsein zu einem Problem gemacht und ihm Untersuchungen von grossem Umfang gewidmet zu haben. Seine Lösung ist aber verfehlt, weil er, von Locke und Kant abhängig, nur von der Thatsache ausgeht, welche Locke als die „Enge des Geistes“ bezeichnete und welche Kant als die zusammenfassende Einheit des Bewusstseins im Sinne hatte, wie dies auch Fichte immer vorschwebte; denn wenn man bloss hieran denkt, so muss das Bewusstsein wirklich so ein abgegränzter Raum werden mit einer Schwelle, über welche die Vorstellungen als Gäste steigen und unter welche sie sinken. Das Bewusstsein ist ihm (Psychologie I, § 48) daher „die Gesammtheit des jedesmal gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellens“, „indem alle gleichzeitig in Activität befindlichen Vorstellungen sich auf irgend eine Weise gegenseitig afficiren und zusammengenommen den eben jetzt vorhandenen Gemüthszustand ergeben“. Herbart will desshalb zwar dem Gemüth keine als Eigenschaft vorhandene Pupille mit sich verengernder oder

erweiternder Iris zuschreiben, aber diese Pupille soll doch als Resultat der Gegensätze unter den Vorstellungen entstehen. Kurz, Herbart sowohl, wie diejenigen, welche er bekämpft, fassen das Bewusstsein als Pupille des Gemüths, und nur, dass die Andern diese Enge als gegebene Thatsache hinnehmen, Herbart aber sie als ein Resultat ableiten will, bildet den Unterschied.

Um dies Resultat abzuleiten, springt Herbart eilends zu seinem physikalischen und mathematischen Arbeitsfelde, wo er am Besten zu Hause ist und desshalb am Meisten Licht zu finden meint. Er macht also nach der dort üblichen Auffassungsweise die Hypothese, die an sich bewussten Vorstellungen wären Kräfte und hätten irgend einen geheimnissvollen Gegensatz in sich nach der Art der magnetischen oder elektrischen Erscheinungen. Wenn sie nun zusammenträfen, müssten sie sich ganz oder theilweise aufheben, in Latenz setzen und schliesslich nur einen Rest lassen, der von der gegenseitigen Hemmung frei wäre, und dieser Rest sei das Bewusstsein.

Nun sieht man auf den ersten Blick, dass diese ganze Erklärung doch nur eine Allegorie ist und also nur den Rang von Parabeln und dergleichen beanspruchen darf, weil Herbart nicht nachgewiesen hat, wiefern solche hypothetisch eingeführte und allein als Darstellungsmittel gestattete Bilder eine wirkliche Bedeutung haben könnten. Man wird desshalb, wenn man mit seiner Psychologie zu Ende ist, unfehlbar die Bitte an den Verfasser richten müssen, nachträglich den Sinn seiner Parabeln zu erklären. Leider findet sich bei ihm aber ein: „Haec fabula docet“ als Epilog nirgends. Und dass seine ganze Erklärungsweise nichts werth ist, kann nach der kürzesten Besinnung entschieden werden, weil die physikalischen Begriffe, welche er als Auffassungsformen gebraucht, ja nur für den gegenständlichen Inhalt einiger Vorstellungen passen, nämlich nur für die Erscheinungswelt der Natur als Vorgestelltes, aber auf die Vorstellungen selbst ebenso wenig anwendbar sind, wie die Gesetze der Grammatik auf die physiologischen Sprachorgane.

Um durch die Kritik aber zugleich Platz für die richtige Erkenntniss zu schaffen, wollen wir jetzt zweitens auch noch den falschen Ausgangspunkt Herbart's abthun; denn er geht von dem „engen Geist“ Locke's aus, von der „geistigen Pupille“, und betrachtet das Bewusstsein als Resultat eines Zusammentreffens der Vorstellungen, d. h. als eine gesellschaftliche Leistung.

Dadurch wird aber die ganze Frage, welche Herbart so verdienstvoll in den Vordergrund der Untersuchung gerückt hat, alsbald wieder von der Tagesordnung zurückgezogen; denn das Bewusstsein wird dadurch als ein seinen Factoren fremdartiges Erzeugniss hingestellt, als ein Resultat oder Gesammtproduct, das irgend eine fabelhafte Realität für sich besässe und mit einer Wölbung und Schwelle versehen wäre. In Wahrheit aber können wir mit diesem Namen oder Begriff nur das allen einzelnen Componenten zukommende Bewusstsein abstract zusammenfassen, indem wir es als einen Beziehungspunkt nach einem Gesichtspunkt mit einem anderen Beziehungspunkte, etwa mit dem Unbewussten, vergleichen. Folglich hat Herbart das ganze Problem verfehlt; denn es handelt sich bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung in erster Linie niemals um irgend ein accidentelles Verhältniss, sondern um das Elementäre und Wesentliche, und also hier nicht um den etwaigen Rest der Hemmungssumme, sondern um das elementäre Bewusstsein, das jedem Elemente des sogenannten Bewusstseins zukommt.

Den Redewendungen, die im gewöhnlichen Leben und in den philosophischen Werken im Gebrauch sind, als: „in's Bewusstsein kommen", oder „unter die Schwelle des Bewusstseins sinken", oder „Umfang des Bewusstseins", „Inhalt des Bewusstseins" u. dergl. entspricht darum keine Wirklichkeit. Bei all diesen Redewendungen wird an einen, wenn auch nur metaphorisch gemeinten, Raum gedacht, oder an einen einheitlichen und gleichartigen Geisteszustand, der wie ein Gegenstand durch seine jedesmaligen Accidenzen, d. h. etwa durch die im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen bestimmt werden könnte, nach der Analogie etwa mit der Bühne, auf welcher jedesmal diese oder jene wechselnden Schauspieler mit wechselnden Reden und Gebärden auftreten. Ich stelle daher einen neuen Lehrsatz auf: Bewusstsein ist ursprünglich ein specifischer Grad der Intensität einer einzelnen elementären geistigen Function und bedeutet daher zweitens auch die Summe aller gleichartigen und gleichzeitigen Akte.

Indem Herbart desswegen von der Annahme ausgeht, als wenn die Elemente des geistigen Lebens lauter Vorstellungen wären und als wenn Vorstellungen als solche alle bewusst sein müssten, so wird ihm das Unbewusste nur zum Resultate der sich geheimnissvoll drückenden und aufhebenden Vorstellungen, deren Rest dann die Gesammtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens

bildete und Bewusstsein heissen sollte. Allein hierbei sind lauter unbewiesene Annahmen gemacht; denn erstens bilden Vorstellungen nur einen kleinen Theil des geistigen Lebens, und so wenig alle Thiere Fische sind, so wenig können alle geistigen Vorgänge auf Vorstellungen zurückgeführt werden. Zweitens sind die Vorstellungen an sich gar nicht nothwendig bewusst, sondern es hängt von ihrer Intensität ab, ob sie überhaupt jemals zu Bewusstsein kommen; es liegt daher gar nicht an den anderen hemmenden Vorstellungen, die ihnen von ihrer Lebhaftigkeit einen gewissen Grad abnähmen und sie in ein blosses Streben vorzustellen verwandelten; denn Vorstellungen können sich ebensowenig in ein Streben verwandeln, wie ein Löwe in ein Pferd. Die statische Schwelle ist desshalb rein fictiv, so lange nicht gezeigt werden kann, dass Vorstellungen an sich bewusst sind und ihre Bewusstheit etwa in der Weise besitzen, wie ein Gummiball seine Ausdehnung, die durch äusseren Druck verringert wird, sich aber bei Nachlassen des Druckes wieder herstellt. Darum sage ich, dass die Herbart'sche Bewusstseinstheorie von Anfang an verfehlt ist, weil sie das elementäre Bewusstsein nicht erforscht, sondern voraussetzt, die Vorstellungen wären an sich bewusst. Herbart erklärt also das Bewusstsein durch das Bewusstsein; denn unter Bewusstsein versteht er bloss die auf dem Schlachtfeld am Leben gebliebenen Krieger, deren Kameraden zu Leichen und dann zu Larven geworden und verschwunden sind.

Herbartische Schüler.

Von Herbart's Schülern hat Strümpell in einem „Grundriss der Psychologie" vier Arten von Bewusstsein unterschieden, die wir hier beachten wollen, weil sich dabei, wie an einem Zeichen, bequem die verfehlte Richtung Herbart's erkennen lässt; denn mit Herbart allerdings muss sich Jeder abgeben, der in der Psychologie weiterarbeiten will, weil die anderen Schulen dieses Gebiet fast ganz brach liegen liessen.

Die vier Bewusstseinsarten Strümpell's sollen zugleich Stufen der Entwickelung bilden und sind folgende: 1) „das Empfindungs-, Anschauungs-, Erfahrungs-Bewusstsein, z. B. Mond, scheinen, Töne, Geräusche, Gerüche" u. s. w.; 2) „das aus der Apperception entstehende Bewusstsein, z. B. da steht ein Haus, es regnet, da läuft ein Pferd" u .a.; 3) „das Ichbewusstsein, z. B. ich sehe, ich höre, ich greife, ich stelle vor, ich gehe, ich fühle, ich will" u. a.; 4) „das Selbstbewusstsein oder das Wissen von sich, z. B. ich weiss, dass ich bin, ich weiss, was ich bin, ich bin der Bürgermeister, ich bin

der Prediger, ich bin ein Preusse" u. a. Wenn wir nun sehen, dass Strümpell (§ 20) das Bewusstsein sofort als einen Unterschied im Vorstellungsverhalten auffasst und die vorstellende Thätigkeit in Herbartischer Weise zur Grundlage aller anderen macht, dass er unter Bewusstsein (§ 21) „vorläufig Alles versteht, was gerade als ein Solches da ist, von dem wir uns ein Wissen zuschreiben", dass er (§ 25) über Bewusstsein „keine andere Antwort geben will, als dass Jeder, der ein thatsächliches Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken u. s. w. erlebt, es hiermit auch als ein Bewusstes wisse": so sieht man zur Genüge, dass Strümpell uns sehr gut die Nachwirkung der Herbartischen Psychologie vor Augen stellt, da das Bewusstsein immer als ein Wissen oder Vorstellen aufgefasst und also bloss dem Erkenntnissvermögen zugeschrieben wird. Desshalb sind auch die vier Bewusstseinsarten Strümpells gar keine Arten des Bewusstseins, sondern nur Arten von Gegenständen des Wissens; denn sie unterscheiden sich nur nach den Gegenständen und sollen alle aus dem Empfindungsbewusstsein ableitbar sein, ohne dass die Bewusstheit selbst dividirt würde, was auch unthunlich wäre, da die Herbartianer das Bewusstsein selbst nicht definiren, also auch keinen Eintheilungsgrund desselben nachweisen können. Wenn man aber z. B. bei Strümpell auch die so annehmbaren und von einem anderen Geist inspirirten Wörter „Ichbewusstsein" und „Selbstbewusstsein" findet, so wird man leicht in Versuchung geführt, darunter etwa dasselbe zu verstehen, was ich in meiner Metaphysik zeigen wollte und was auch wohl sicher die unbefangen Sprechenden dabei im Sinne haben; allein solcher Versuchung zu erliegen wäre nicht ehrenvoll, ja nicht einmal verzeihlich, da man mit einem Herbartischen Vorstellungs-Psychologen zu thun hat, was man als aufmerksamer Leser nie vergessen darf. Man braucht auch nur den Schluss des Buches anzusehen, um sich vor allen solchen Zutrauensanwandlungen zu hüten, da der Verfasser dort (§ 352) „alle Stufen und Arten der Ichheitsbildung" zu „Producten des psychischen Mechanismus" und seine letzte Stufe „das Subject-Object" oder „die logische Definition des Ichs" zu einer „bewussten Reflexion" macht, so dass wir also überhaupt nach Strümpell das Ich nur als eine vielfach complicirte Erkenntnissfunction begreifen sollen und zwar als die „wandelbarste, bildsamste und vielgliedrigste" und daher wohl recht einfältig wären, das Ichbewusstsein für ein unwandelbares, ein-

faches und schon dem Kinde, ja selbst dem Thiere zukommendes zu halten. Wer die Frage mit mir untersucht, wird erklären, dass das Ichbewusstsein keiner Bildung jemals fähig ist, ebensowenig wie das Bewusstsein der weissen Farbe sich jemals civilisiren kann. Dagegen müssen wir Alles, was bei den Herbartianern über das Ich gesagt wird, theils überhaupt als Fiction verwerfen, theils für blosse, von dem Bewusstsein gänzlich, d. h. wesentlich, verschiedene Erkenntnissformen ansehen. Da alles, was Herbart und seine Schule, und wenn auch in vier Arten, Bewusstsein nennen, sowohl bewusst, als unbewusst sein kann, so ist es sicherlich nicht Bewusstsein, da Bewusstsein niemals zu einem Nicht-Bewusstsein wird, ebensowenig, wie ein Kreis jemals ungleiche Radien oder eine viereckichte Gränze hat. Die Herbartianer haben eben immer bloss an das Bewusste gedacht, statt an das Bewusstsein. Hinc illae lacrimae! Denn nun ist es ja begreiflich, dass sich Herbart die Unbrauchbarkeit seiner Hemmungsrechnungen und auch der Schwelltafeln zeigen musste, wie er selbst klagt: „Zum Unglück hängen in der Wirklichkeit die Schwellen von so manchen, höchst verwickelten Bestimmungen ab (sic!), ja auch die allgemeinen Formeln sind so zahlreich und zum Theil so schwer zu gebrauchen, dass nicht wenig Geduld dazu gehören wird, wenn jemals der speculativen Psychologie diese Art von Hülfsmitteln soll geschafft werden“ (I, § 50).

Darum wird durch die neue Metaphysik auch eine neue Grundlegung der Psychologie gewonnen; denn alle jene Bewusstseinsarten der Herbartianer haben mit dem Bewusstsein gar nichts zu thun, sondern sind Erkenntnissformen, die jenachdem bewusst oder unbewusst werden können, niemals aber aufhören, Erkenntnissformen zu sein. Eine gewisse Ahnung dieser Unterscheidung findet sich bei den Herbartianern, wenn sie das unmittelbare Empfindungsbewusstsein von den späteren ableitbaren Arten trennen; aber auch nur eine Ahnung; denn einerseits lassen sich die späteren Arten gar nicht, wie sie meinen, aus der ersteren ableiten und zweitens gilt ihnen auch das Empfindungsbewusstsein als ein Vorstellen, d. h. als eine Erkenntnissfunction, so dass sie also den Punkt, auf den Alles ankommt, doch nicht gemerkt haben.

Eine Verlegenheit Lotzens.

Dass Lotze, soweit er Herbartianer ist, das allgemeine Loos dieser Schule theilen musste, sieht man z. B. an den lehrreichen Verlegenheiten, in die er

geräth, wenn er die Frage über die Intensität oder das Mehr oder Weniger des Bewusstseins behandelt; denn da er als Herbartianer das Bewusste mit dem Bewusstsein verwechselt, das Bewusste ihm aber ebenso, wie ihnen, eine Erkenntniss ist, so stiess er sich an der Frage, ob uns z. B. die Vorstellung von einem Kreise mehr oder weniger bewusst sein könnte. Denn wenn, meinte er, der Kreis weniger bewusst wäre, so hätten wir eben keine Vorstellung vom Kreise, wie etwa, wenn wir ihm zum Theil geradlinichten Umfang gäben. Also denke man entweder an den Kreis oder nicht, mehr oder weniger aber den Kreis vorzustellen sei unmöglich, sondern der Schein rühre nur von mehr oder weniger zahlreichen Nebenvorstellungen her, die zugleich mit der Vorstellung „Kreis" in's Bewusstsein träten, und je reicher diese Begleitung wäre, desto mehr schiene uns eine Vorstellung zu Bewusstsein gekommen zu sein.

Diese Verlegenheit Lotzes ist sehr natürlich, weil er das Bewusstsein mit dem Erkennen verwechselt. Denn Erkenntniss besteht in dem Vorhandensein der zugehörigen Beziehungspunkte und in dem Vollzug der Synthesis nach einem Gesichtspunkte, wesshalb dabei kein Mehr und Weniger stattfinden kann, während das Bewusstsein umgekehrt seinem ganzen Wesen nach auf dem Mehr und Weniger beruht und daher in allen Graden vorhanden sein kann, wie es sich auch von der Unbewusstheit nur quantitativ unterscheidet. Darum haben wir die Erkenntniss des Kreises auch auf unbewusste Weise, sofern wir etwa augenblicklich, obgleich geometrisch gebildet, an andere Dinge denken; wenn diese Erkenntniss aber bewusst wird, d. h. uns augenblicklich beschäftigt, so kann sie in den verschiedensten Graden der Bewusstheit vorkommen, jenachdem wir mehr oder weniger andere Vorstellungen zugleich im Bewusstsein haben, und wir müssen gerade umgekehrt, wie Lotze, entscheiden, dass je weniger andere Vorstellungen uns zugleich beschäftigen, um so intensiver bewusst die Vorstellung des Kreises ist; je mehr andere Vorstellungen, seien es Folgerungen, oder disparate Dinge, uns aber zugleich in Anspruch nehmen, um so weniger deutlich wird die fragliche Vorstellung bewusst sein. Das Maximum der Bewusstheit ist pathologisch und muss im Irrenhause studirt werden; denn der Ausschluss aller anderen Gedanken, Gefühle und Empfindungen zeigt eben, dass der so in Eine einzige Vorstellungsgruppe Versunkene nicht bei Verstande ist und also sowohl sein Verhältniss zur übrigen

Welt, als auch das Verhältniss seines Vorstellungsobjectes zu den übrigen Zwecken und Werthen des Lebens nicht mehr begreift. Mithin verliert er seine volle Persönlichkeit, bedarf der Curatel und muss, da dergleichen nur bei Erkrankungen des Gehirns vorkommt, dem Arzt übergeben werden.

Indicien zur Confirmation.

Erstes Indicium. Unterscheidung zwischen Erinnerung und Gedächtniss.

Um meinen elementären Lehrsatz von dem Verhältniss von Bewusstsein und Erkenntnissfunction zu confirmiren, will ich eine Vexirfrage erörtern, die von der früheren Psychologie aus nicht leicht gelöst wird, sich aber von unseren Elementen aus mit der grössten Einfachheit und Bestimmtheit beantworten lässt.

Kritik der früheren Erklärungen.

Man fragt nämlich, warum die Erinnerung nicht bis in die früheste Kindheit zurückführt, sondern erst mit dem dritten Jahre oder noch später anfängt. Alle Versuche, diese Thatsache zu erklären, nehmen ihren Ansatz von dem einen oder dem anderen folgender drei Gründe. Erstens sei, sagt man, das Vergessen im Kindesalter überhaupt am Gewöhnlichsten, wesshalb das aus dem Gedächtniss Verschwundene und Erloschene auch nicht wieder zur Erinnerung gebracht werden könne. Zweitens bezieht man sich auf die Stärke der Eindrücke, da sich nur die stärksten im Gedächtniss erhielten, die schwächeren aber im Laufe der Zeit weggespült würden, wobei vorausgesetzt wird, dass hinreichend starke Eindrücke im ersten Kindesalter nicht vorkommen. Drittens zieht man die Association herbei, durch welche das zum Bewusstsein Gekommene sich als Glied der Reihe in bleibenden Massen erhalte, wogegen aber die sporadischen Eindrücke aus der Kindheit Einspruch erheben, da sie ja nicht verschmolzen und associirt angetroffen werden. Gerade der sporadische Charakter der Jugenderinnerungen macht die Thatsache der Erinnerung verwunderlich, wie andererseits ja auch unzählige gut verschmolzene und associirte Eindrücke, die einstmals stark bewusst waren, in völlige Vergessenheit überzugehen scheinen. Wenn also diese dritte Erklärung nichts enträthselt, so auch die

beiden ersten nicht; denn wesshalb in der ersten Kindheitszeit das Vergessen so allgemein sein soll, da doch gerade in dieser Zeit am Meisten gelernt wird, das ist schwer begreiflich, vorzüglich, weil die Vergesslichkeit, wie das Alter zeigt, mit der Abstumpfung der Sinne und des Gehirns zusammenhängt, während die Sinne gerade beim Kinde am Energischsten arbeiten. Ebenso unerklärlich ist auch, wesshalb die Stärke der Eindrücke beim Kinde geringer sein soll, als im späteren Alter, da die Kinder sich doch dessen, was sie sehen, hören und schmecken ebenso bewusst sind, wie die älteren Personen, und die Affekte nirgends eine so grosse Rolle spielen, wie bei den Kindern.

Neue Erklärung.

Wenn also diese Erklärungen nicht genügen, so darf meine neue Theorie versucht werden. Ich scheide zwischen Bewusstsein und Erkenntnissfunction und behaupte, dass Erinnerung sich nur auf Erkenntnissfunctionen bezieht, während blosses Bewusstsein niemals erinnert werden kann, sondern nur im Gedächtniss bleibt.

Der Beweis hierfür verlangt, dass wir von dem Begriffe der Erinnerung ausgehen. Alles nun, wovon wir sagen, dass wir uns seiner erinnerten, betrifft immer eine Anschauung, einen Vorgang, ein Thun oder Leiden, einen Gedanken und dergl., kurz etwas, das in unserem Erkenntnissgebiet vorkommt, denn sofern wir eine Erinnerung irgendwie darstellen oder mittheilen, werden wir immer an verschiedene Beziehungspunkte anknüpfen, die wir unter irgend einem Gesichtspunkte vereinigt hatten, z. B. dass der und der Lehrer uns einmal mit dem Lineal auf die Finger geschlagen hat, oder dass uns eine kleine Schwester starb u. s. w. Dass sich nun alle Erinnerungen bloss auf Gegenstände der Erkenntniss beziehen, dagegen kann keine Instanz angeführt werden; denn ich bezweifle ja gar nicht, dass die Akte der beiden Classen von geistigem Geschehen, die ausser dem Erkenntnissvermögen noch übrig sind, (nämlich erstens das einfache (elementäre) unmittelbare Bewusstsein und zweitens seine erkenntnisslosen Associationsgruppen) auch in dem Geiste verbleiben, sondern ich läugne nur, dass sie zur Erinnerung übergehen könnten. Es giebt nämlich einen Zustand, den man unbewusste Erinnerung oder blosses Gedächtniss nennen könnte, und dieser gehört jenen beiden Classen von geistigen Functionen an, von denen wir reden, da diese beiden kein ideelles Sein, d. h. nicht irgend einen Inhalt der Erkenntniss enthalten. Dies ist sehr einfach zu beweisen, weil niemand im Stande wäre,

sich an etwas zu erinnern, was er nicht als irgend Etwas, als einen Geruch, ein Geräusch, ein Wort, einen Vocal u. s. w. aufgefasst, d. h. erkannt hätte; denn jede solche Bezeichnung beweist, dass man das elementäre Bewusstsein irgend einer Art sofort mit einem anderen Beziehungspunkte nach einem Gesichtspunkte verknüpft hat, indem man z. B. eine Geruchsempfindung nicht auf Ohr und Auge, sondern auf die Nase bezog nach dem Gesichtspunkte der Zugehörigkeit, wesshalb man erst nach diesem Erkenntnissakte die blosse Empfindung als Geruch bezeichnete. Dazu kommt, dass man irgendwie auch schon ein Wort der Sprache für ein Gefühl ausgesucht, oder es etwa in Beziehung auf das Sprachmaterial für unaussprechlich erkannt hat. Kurz, es liegt zu Tage, dass jede Erklärung sich als Erinnerung vor uns selbst oder Anderen nur legitimiren kann, sofern sie zugleich sich als eine Erkenntnissfunction zeigt, wobei das elementäre Bewusstsein oder seine Associationsgruppen blosse Beziehungspunkte sind.

Dass es aber auch blosses Gedächtniss oder, wie ich sie nenne, unbewusste Erinnerungen giebt, die sich auf die erkenntnisslosen Elemente der geistigen Functionen beziehen, ist ebenso leicht erweisbar, und zwar apagogisch; denn erstens ohne solche Annahme würde ja irgend etwas aus dem Geiste verschwinden und zu Nichts werden können, was ebenso ungereimt ist, als wenn die Sonne aus dem Planetensystem über Nacht plötzlich auf Nimmerwiedersehen verschwinden könnte. Da das Nichts nicht ist, so kann auch niemals etwas zu Nichts werden. Zweitens würden die Thatsachen einer Befestigung aller sogenannten Eindrücke durch blosse Wiederholung und desswegen alle Dressur, alle Kunstübung, alles mechanische Lernen unmöglich werden, da nichts von dieser Art verstanden und erkannt zu werden braucht, um angeeignet und behalten zu werden. Wer desshalb einen chinesischen Vers, dessen Sinn er nicht versteht, oder die Namen von böhmischen Dörfern auswendig lernt, von denen er keine Anschauung und von deren Etymologie er keine Kenntniss hat, oder wer sich das Einmaleins, ehe er multipliciren kann, einprägt, der wird beim Auswendiglernen, d. h. durch blosse Wiederholung des erkenntnisslosen, aber jedesmal bewussten Eindrucks sicher immer einen Erfolg haben, weil es eben ein Gedächtniss, d. h. eine unbewusste Erinnerung derjenigen geistigen Elemente giebt, die nicht in die Sphäre des Erkenntnissvermögens gehören. Hierzu rechne ich auch alle Gewöhnungen, welche sich ohne Reflexion befestigen.

Nichts von diesem ganzen Gebiete des Gedächtnisses kann aber jemals zur Erinnerung kommen, wenn es nicht nach irgend einer Seite mit der Erkenntnissfunction verknüpft ist; denn es kann und muss zwar jeder frühere Akt bei neuen und ähnlichen Veranlassungen reproducirt werden, wie wir z. B. beim Baden ohne Weiteres schwimmen, d. h. alle die Bewegungen wiederholen, die wir im Gedächtniss durch Ausübung der Bewegungen befestigt hatten, ohne dass diese erkenntnisslosen Bewegungsakte eine Erinnerung begründeten. Sollte sich aber Jemand einbilden, er könnte sich dennoch dabei der letzten oder irgend einer früheren Ausübung seiner Schwimmkünste erinnern, so braucht man nur die Augen des Verstandes etwas weiter aufzuthun, um zu sehen, dass es lauter Erkenntnissakte sind, die ihm als Erinnerungen gegenwärtig werden, z. B. der Nordseestrand, die Personen und Erlebnisse von damals u. s. w.; denn alle solche Anschauungsbilder sind Erkenntnisse, die wir durch Auffassung und Vereinigung von Beziehungspunkten nach gewissen Gesichtspunkten gebildet hatten. Von dem blossen erkenntnisslosen Akt und Gefühl des Schwimmens aber hat man immer nur wieder dasselbe einfache erkenntnisslose Bewusstsein und Gefühl und weiter nichts. Da die von mir begründete Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntniss für die Psychologie von fundamentaler Bedeutung ist, so wird es erlaubt sein, noch ein Beispiel zu analysiren. Ich brachte als Knabe einen Sommer auf Helgoland zu, und es war dort unvermeidlich, die von den Fischern zum Trocknen aufgehängten Fische zu riechen, was mir sehr unangenehm war. In mehr als fünfzehn Jahren hatte ich nicht wieder Gelegenheit, mich an diesen Zug Helgoländer Lebens zu erinnern; da kam ich einmal in Basel an einem grossen Waarenschuppen vorbei und befand mich beim unwillkürlichen Einziehen des aus dem Schuppen strömenden Geruches plötzlich mit allen meinen Gedanken in Helgoland und sah die wie Wäsche aufgehängten Fische, sah die sogenannte Krebssuppe des von dem rothen Sandstein gefärbten Meeres, sah die Düne, die Englischen Schiffe u. s. w. Von dem Geruch selbst aber konnte ich keine Erinnerung haben, weil sich dabei nichts weiter denken und erkennen lässt, sondern es fand nur seit fünfzehn Jahren zum ersten Male wieder dieselbe Geruchsempfindung statt, die ohne etwas Helgoländisches in sich zu haben, sich einfach wiederholte, zugleich aber ganze Reihen von Anschauungen zur Erinnerung brachte, in denen sie als ein einfacher Beziehungspunkt

mit vorkam. So gehört also die unbewusste Erinnerung oder das Gedächtniss den erkenntnisslosen geistigen Functionen, die Erinnerung aber nur dem Erkenntnisskreise oder dem ideellen Sein; denn eine Geruchsempfindung oder ein anderes erkenntnissloses Bewusstsein lässt sich aus diesem Grunde auch niemals freiwillig zur Erinnerung bringen, z. B. nicht, wie eine Speise riecht oder schmeckt; nur mit den Tönen und Farben hat es aus bestimmten Gründen eine etwas andere Bewandtniss, weil sie, wie ich später zeigen werde, wenn auch nicht Erkenntnisse, so doch das Sprachmaterial für die Erkenntniss bilden.

Nach Feststellung dieser Prämissen können wir nun die obige Frage leicht beantworten; denn in den ersten Jahren der Kindheit sind die blossen Empfindungen und die unbewussten Bewegungsakte ganz im Uebergewicht oder allein der Inhalt der seelischen Thätigkeit, so dass das Kind sich wenig von dem höheren Thiere unterscheidet. Es bilden sich in dieser Zeit erst die Associationsgruppen der Empfindungen, und das Kind, wie das Thier, hat bei dieser in den Mechanismus des Seelenlebens aufgehenden Thätigkeit noch keine Erkenntniss. Darum kann Kind, wie Thier, zwar *Träume* haben, aber keine Erinnerung. Es ist darum auch nur ein ungenauer Ausdruck, wenn man den Thieren schlechtweg *Erinnerung* zuspricht, die sie doch nicht haben können; denn wenn ein Hund seinen Herrn, wie man sagt, wiedererkennt und mit dem Schweife wedelt, an ihm aufspringt, seine Hand beleckt, so sind das völlig erkenntnisslose Akte, indem die gedächtnissmässige Wiederkehr des sinnlichen Eindrucks das zugehörige Gefühl auslöst und dieses die zugehörigen Bewegungen hervorruft.

Desshalb behaupte ich, dass *Erinnerungen im eigentlichen Sinne nicht bis zu einem früheren Punkte als die Sprache zurückreichen können*; denn die Sprache, obgleich selbst bloss ein erkenntnissloses mechanisches Element, bedingt doch für die Erkenntnissthätigkeit die Bezeichnung der Beziehungspunkte, die man nach einem Gesichtspunkte verknüpfen will. Die Beziehungspunkte selbst sind in elementären Bewusstseinsakten, Empfindungen, Ichbewusstsein, Gefühlen gegeben und verschwinden schnell, um anderem Inhalte Platz zu machen. Um sie für die Erkenntniss als Beziehungspunkte festzuhalten, bedarf man eines mechanischen, in unserer Freiheit stehenden Mittels, und dies sind vorzüglich die Laute, die wir mit beliebiger Wiederholung aussprechen können und die sich als Sprache mit bestimmt zuge-

hörigen elementären Bewusstseinsakten oder deren Associationsgruppen mechanisch verknüpfen, so dass wir durch die Sprache erst die Möglichkeit des Erkennens und also auch der Erinnerung haben. Wenn wir daher z. B. bei den sogenannten Wiedererkennungen und Wiedererinnerungen der Thiere an Stall und Herr und Krippengenoss und dergleichen annehmen wollten, das Thier denke nun bei sich, „dies ist ja mein lieber Herr, den ich viele Jahre nicht gesehen habe, der mich immer so gut behandelt und mit mir manche lustige Fahrt gemacht hat, ich will ihm desswegen einige zärtliche Beweise meiner freundschaftlichen Gesinnung geben, um einmal zu sehen, ob er mir ein eben so treues Andenken bewahrt hat“, so wäre das die reine Thierfabel, die bei all den Jagdgeschichten und unkritischen Berichten über die Vernunft der Thiere ihre beständige Rolle spielt, da es dem Menschen schwer wird, von seinem eigenen Seelenzustand zu abstrahiren und sich in ein so tief unter ihm befindliches Seelenleben hineinzudenken, was ohne strenge und scharfe Begriffe über die Natur der verschiedenen geistigen Functionen, d. h. ohne grosse wissenschaftliche Arbeit gar nicht möglich ist. Darum ist es nicht im Mindesten wunderbar, dass man bei manchen Naturforschern und auch bei so geübten Beobachtern, wie Darwin, doch die abenteuerlichsten Behauptungen über das Thierleben zu lesen hat, weil ihnen die nöthige Beschäftigung mit den Geisteswissenschaften und besonders auch mit der Philosophie fehlt, wesshalb sie meinen, so im Handumdrehen über seelische Zustände urtheilen zu können, während sie doch bei physischen Phänomenen die grösste Sorgfalt zeigen und sich ihre Methode und die Gesetze zu Bewusstsein bringen.

Unsere Unterscheidung erklärt auch leicht den sporadischen Charakter der Kindheitserinnerungen, über den man sich gar nicht wundern sollte, weil alle unsre Erinnerungen überhaupt diesen Charakter haben. Wer etwas länger gelebt hat und zurückblickt, wer gereist ist, wer einmal ein Tagebuch geführt oder solche von Anderen gelesen hat, dem wird ohne Zweifel der sporadische Charakter der Erinnerungen in die Augen fallen und auch ganz natürlich vorkommen; denn alles Erlebte ist theils einfaches erkenntnissloses Bewusstsein mit zugehöriger mechanischer Association, theils Erkenntniss. Von diesen Erkenntnissen, die allein Erinnerung bilden können, waren aber einige für uns wichtig, sofern sie den Anlass zu einem stärkeren Gefühl bildeten, andre nicht. Darum müssen sich aus einer grossen Masse von Erlebtem die uns wichtig erschienenen

Bemerkungen herausheben, wie die Angesehenen aus dem Volke, und den Faden unserer Zeitrechnung und unserer Selbstbiographie bilden, obwohl wir oft später nicht mehr recht begreifen, warum uns damals gewisse Bemerkungen und Anschauungen so eindrucksvoll gewesen sind, wie wir auch bei Erinnerung an unsere Reisen oft scheinbar nebensächliche Punkte genau behalten und an sich wichtigere vergessen haben. Der Grund hierfür liegt aber auf der Hand, denn weil wir alle Dinge perspectivisch betrachten, so wechselt für uns je nach den Umständen Werth und Wichtigkeit einer Sache, während die Erinnerung an diesem Wechsel keinen Antheil nehmen kann, sondern das damals und dort für uns gerade Eindrucksvolle einmal für immer photographirt hat und wieder zum Bewusstsein bringt.

Zweites Indicium. Die Prädicate Wahr und Falsch sind auf das Bewusstsein nicht anwendbar.

Um den Unterschied von Bewusstsein und Erkenntniss weiter zu confirmiren, müssen wir Bestimmungen (propria) herausheben, die dem Einen immer, dem Anderen niemals zukommen. Nun ist alles, was zur Erkenntnisssphäre gehören soll, entweder wahr oder falsch, das Bewusstsein aber kann keines von beiden Prädicaten vertragen. Denn dem Bewusstsein steht nur das Unbewusste entgegen, und wir unterscheiden nur Grade des Mehr oder Weniger bei der Bewusstheit; ein falsches Bewusstsein aber ist ein Unding, wie z. B. ein Richter, der mit Entrüstung einen Verbrecher verurtheilt, sich nicht fälschlich bewusst sein kann, selbst das Verbrechen begangen zu haben, oder wie Hinz sich nicht auf einmal das Bewusstsein von Kunz aneignen kann. All dergleichen ist sinnlos, weil irgend welche Täuschungen, denen der Mensch unterliegt, immer nur auf falschen Schlüssen, also auf dem Erkenntnissvermögen beruhen, niemals aber auf falschen Beziehungspunkten des Bewusstseins; denn ein Fiebernder kann zwar Hitze fühlen, wo die Gesunden etwa frieren, und kann desshalb falsch auf ein überheisses Zimmer schliessen, dessen Temperatur doch durch das Thermometer festgestellt wird; gleichwohl wird nur sein Urtheil über die Ursachen, nicht aber sein Gefühl selbst unrichtig sein. Die Psychiatrie spricht daher ganz angemessen von Anomalien der Gefühle und von Hyperästhesie und Anästhesie, wobei nur das Verhältniss des Empfindens und Fühlens der Kranken zu den im Allgemeinen gleichförmigen Intensitätsgraden und Qualitätsformen

dieser Bewusstseinselemente in Gesunden beachtet wird. Was aber richtig oder unrichtig, gesund oder krank, wahr oder falsch sei, sagt nur das Erkenntnissvermögen im Hinblick auf die Beziehungspunkte des Bewusstseins, die entweder vorhanden sind oder nicht, aber nicht falsch oder richtig sein können.

Es ist interessant, dass der grosse Logiker Aristoteles an diese Frage stiess und sie in einer Formel entschied, die zwei Jahrtausende Geltung behalten hat und dennoch nur nach ihrem verborgenen Sinne richtig, in der überlieferten Ausdrucksweise aber gänzlich verfehlt ist. Er bemerkte nämlich, dass die Unterschiede von Wahr und Falsch sich nur auf Urtheile bezögen, nicht aber auf die aus der Synthesis des Satzes (oder Urtheils) gelösten Satzglieder. So sagt er, dass in der Seele Gedanken (*νοήματα*) vorkämen, wie: Mensch, Pferd, zwei Ellen lang, gestern, auf dem Markte, sitzt, brennt, grösser, weiss, u. s. w., die in keiner Verflechtung (*συμπλοκή*) ausgesprochen und desshalb nicht von einander bejaht oder verneint würden. Alle solche Gedanken wären desshalb an und für sich weder wahr, noch falsch, während jede Bejahung oder Verneinung, d. h. jede Verflechtung oder Trennung der Gedanken durch Satz oder Urtheil wahr oder falsch sein müsste, wie z. B.: der Mensch ist weiss, der Mensch läuft. Selbst der (fabelhafte) Bockhirsch (*τραγέλαφος*) bedeute zwar etwas, aber weder etwas Wahres, noch etwas Falsches, sondern erst, wenn man im Prädicate Sein oder Nichtsein, und zwar schlechthin oder zeitlich bestimmt, hinzufüge, sei das so entstandene Urtheil wahr oder falsch.

Obgleich diese Lösung sehr annehmlich erscheint, ist sie dennoch bei schärferem Blicke unhaltbar; denn durch die Sprache werden wir getäuscht und bilden uns ein, Begriffe liessen sich von Urtheilen und Schlüssen unterscheiden. Nehmen wir z. B. den Satz, dass der Bockhirsch oder Centaur existirte, so kann dieser Satz wieder als Subject eines anderen Satzes gelten, wie z. B. dass dies die Ueberzeugung des Alterthums war oder nicht war, wesshalb der Subjectsatz wieder als an sich weder wahr, noch falsch erscheinen muss, da erst die Synthesis mit dem Prädicate des neuen Satzes ihn logisch differenziirt. Ebenso, umgekehrt, kann der aus der Synthesis ausgelöste Begriff Centaur für sich als Synthesis von Urtheilen aufgefasst werden, da in diesem Bilde irgendwie Mensch und Pferd zusammengewachsen sein soll. Wenn nun dies schon zwei Elemente sind und jedes derselben wieder eine Menge Theile hat, die alle in einer bestimmten Weise ver-

einigt gedacht werden, so ist einleuchtend, dass der sogenannte einfache Begriff, oder das Subject und Prädicat immer ebenso gut als Urtheil oder Schluss bezeichnet werden kann und dass mithin die Aristotelische Behauptung, nur Urtheile trügen den Unterschied von Wahr und Falsch, hinfällig ist, da sich gar keine Begriffe oder Satztheile denken lassen, die nicht auch Urtheile oder synthetische Einheiten bildeten. Denn wer würde einräumen, dass er solche an und für sich, d. h. ohne Verflechtung ausgesprochene Gedanken, wie Ursache, Mensch, Freiheit, gut, läuft u. s. w., denken könne, ohne in jeden dieser Gedanken eine Menge von Urtheilen einzuschliessen.

Es kann darum wohl nicht an der blossen Verknüpfung und Trennung liegen, sondern vielleicht muss die Verbindung mit dem Begriffe Sein oder Nichtsein als wesentlich gelten, damit z. B. nicht die prädicative Verknüpfung „der Mann läuft“ in die attributive „ein laufender Mann“ umgesetzt werde. Allein die Betonung des Seins oder Nichtseins würde eine schreckliche Tautologie liefern, da ja die Behauptung, dass es so sei oder so existire, nichts anderes bedeutet, als dass es so wahr sei, wesshalb also die Definition lauten würde, dass es sich um Wahrheit drehe, wenn die Wahrheit in's Spiel komme.

Wollte man nun dem Aristoteles zu Hülfe springen, indem man den letzten Grund seiner Formel aus der Rüstkammer hervorholte, so würde man mit ihm zusammen im Feuer der Kritik verbrennen, da dieser Grund ja nur in der naiv dogmatischen Voraussetzung besteht, als könne man die Wahrheit oder das Falsche der ausgesagten Synthesis darnach prüfen, ob die wirklichen Dinge an sich vereinigt oder getrennt wären, wie z. B. beim Urtheil, dass das Haar eines Menschen schwarz oder weiss wäre, wenn wir herantretend mit den Augen sähen, wie das Haar sich in Wirklichkeit verhielte oder nicht verhielte. Nimmt man nun dem Aristoteles diese Naivität, so fehlt auch jeder Grund für seine Behauptung.

Es ist darum natürlich genug, dass er selbst seine Behauptung an vielen Punkten vergisst, wie er z. B. bei der Frage, ob die Sinne täuschten, in den Widerspruch verfällt, sich dahin zu entscheiden, dass die Phantasiebilder zwar meistens falsch, die Sinnesempfindungen aber an sich immer wahr wären und nur für accidentelle Umstände ein falsches Urtheil ergeben könnten, während er consequenter Weise hätte sagen müssen, dass sie an sich weder wahr, noch falsch wären. Da er aber bei seinem naiven Kanon

der Wahrheit das Zeugniss der Sinne gerade für die Elemente des Urtheils brauchte, so musste er ihnen auch abgesehen von der Synthesis Wahrheit zusprechen und also in Widerspruch mit sich gerathen.

Die Meinung des Aristoteles und seine Selbstwidersprüche müssen uns sehr interessiren, nicht zum Wenigsten auch desshalb, weil die Meisten derjenigen, die von der Naturforschung her zum Philosophiren übergingen, noch heute auf demselben Standpunkte verharren. Aristoteles hat nämlich offenbar eine feine Nase und bewegt sich daher immer in der Nähe des verborgenen Wildes; er konnte aber dennoch nicht das Dickicht durchbrechen, weil er von der Natur des Bewusstseins und der Erkenntniss keine Ahnung hatte. Wenn wir nun von diesem Gegensatze ausgehen, so können wir seine Verlegenheiten erklären und seinen Versuch anerkennen. Dass er nämlich durchaus die Synthesis in bejahender oder verneinender Form für die Anwendbarkeit des Unterschiedes von Wahr und Falsch verlangt, das trifft in der That die Sache, da es eine wenn auch noch so unklare Beschreibung der Natur der Erkenntniss ist; denn nur für das Gebiet des Erkennens gilt der Unterschied von Wahr und Falsch, und alle Erkenntniss erfordert ein Coordinatensystem, also irgend welche Synthesis. Dass er aber diese Unterschiede ähnlich, wie unter unseren modernen naturwissenschaftlich Philosophirenden Wundt, aus der Vergleichung des Behaupteten mit der Wirklichkeit*) ableiten wollte, das können wir als Naivität übergehen und auf das Conto der jugendlichen Unreife der griechischen Philosophie übertragen, da ja sogar auch die Modernen über den Ursprung der Idee der Wahrheit meist noch nicht in's Reine gekommen sind. Damit hängen denn auch die anderen Verlegenheiten zusammen, wie z. B. besonders die Behauptung von der Wahrheit der Sinnesempfindungen; denn erst wenn man die Natur des Bewusstseins von der des Erkenntnissvermögens zu scheiden weiss, lässt sich einsehen, dass die Erkenntniss immer das Gegebene des Bewusstseins voraussetzen muss, einerlei ob dieses in den Sinnesempfindungen, oder in den Akten des Gefühls, oder in dem ganzen irgendwie entstandenen Material des Erkenntnissvermögens selbst liege, da zwar nichts hiervon an sich wahr oder falsch ist, dennoch aber ohne irgend welches Bewusstsein die Beziehungspunkte für die erkennende Thätigkeit

*) Vergl. meine Religionsphil. S. 211 f.

fehlen würden. Wegen dieses Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Erkenntniss wird es darum auch verständlich, dass frühere Erkenntnisse, sofern sie bewusst werden, ebensowohl wie die erkenntnisslosen Bewusstseinselemente, die Beziehungspunkte für neue Erkenntnissarbeit abgeben können und daher in so weit wieder als gleichgültig in Bezug auf Wahr oder Falsch angesetzt werden müssen, wobei sie in die gleiche Linie treten, wie z. B. die fictiven Annahmen bei den indirecten geometrischen Beweisen. Man sieht hieraus, mit welcher Leichtigkeit sich jetzt die Verlegenheiten des Aristoteles und seiner Gesinnungsgenossen erklären und mit welcher Gerechtigkeit sich alle Bestrebungen und Ahnungen der Früheren abschätzen und anerkennen lassen.

II. Die Bewegung.

Einleitung.

Zur Topik.

In dieser Elementarlehre sollen nicht, wie in einem Hand- und Lehrbuche, alle Fragen der Philosophie mit gleicher Ausführlichkeit behandelt werden; es ziemt uns vielmehr, denjenigen Begriffen eine gewisse aristokratische Bevorzugung zuzuwenden, die hier neu erforscht werden und erst in die Wissenschaft einzuführen sind. Dazu gehörte in erster Linie der Begriff des blossen Bewusstseins im Unterschied von der Erkenntnissfunction.

Man könnte aber vielleicht fordern, dass ebenso auch die Natur der Erkenntniss genauer dargelegt würde. Da dies jedoch die Aufgabe der Logik ist und ich mich theils auf die seit Platon und Aristoteles geleistete und tradirte Arbeit, theils auf die in meinen früheren Schriften, wenn auch nur skizzirten Ergänzungen beziehen kann, so lasse ich hier diese ganze Frage bei Seite und erwähne nur, dass ich die eigenthümliche neue Dialektik, welche der neuen Philosophie zugehörig ist, in dem zweiten Theil dieses Buches behandle.

Da aber die Erkenntniss selbst kein Element in sich bergen darf, das nicht erkennbar und lehrbar wäre, und da jede Erkenntniss immer ein Coordinatensystem darstellt, so setzt sie gegebene Beziehungspunkte voraus, nämlich die sogenannten Erkenntnissquellen, welche ihrerseits weder schon Erkenntnisse sind, noch auch bei allem beliebig zu erhoffenden Fortschritt der Wissenschaften jemals Erkenntnisse werden können, da sie ihrer Natur nach nicht dem Erkenntnissvermögen angehören, sondern für die unbewusste Erkenntnissarbeit die unbewussten, für die bewusste aber die bewussten Elemente bilden. Mithin kann es von diesem

ganzen theils bewussten, theils unbewussten Gebiete nur eine semiotische, d. h. hindeutende Erkenntniss geben, indem der Erkennende in sich die Beziehungspunkte, welche ihm die Lehre nicht liefern kann, vorfinden muss, während die Erkenntnissfunction von ihren ersten Beziehungseinheiten aus fortschreitend immer neue Coordinatengruppen bildet, die, wie ihre Principien, sämmtlich lehrbar und durch und durch nichts als Erkenntniss sind, wie z. B. die Arithmetik, nachdem sie in den Begriffen der Zahl, der Gleichheit, des Mehr und Weniger und der Modificationen des Rechnens ihre ersten lehrbaren Beziehungseinheiten gewonnen hat, nun unermesslich viele Operationen ausführen kann, die sich alle in die erst gewonnenen Begriffe zerlegen und demonstriren lassen, ohne auf Elemente zurückzugehen, die keine Erkenntnisse wären.

Die Erkenntnissquellen aber müssen aus dem erkenntnisslosen Bewusstsein stammen, das erst bei einer gewissen Stufe seiner Intensität diesen Namen führt, sonst aber auch in unbewussten realen Functionen wirksam ist. Solcher Erkenntnissquellen giebt es vier, nämlich erstens das Gefühl oder den Willen, zweitens die Bewegung oder Handlung, drittens das Ich und viertens die Gottheit. Da ich nun die Gefühle als bekannt voraussetzen will und auch in meiner Religionsphilosophie schon die wesentlichsten Gesichtspunkte angegeben habe, nach denen die Psychologie des Gefühls mit dem früher als Begehrungsvermögen davon irrthümlich unterschiedenen Gebiete umgearbeitet werden muss und da die Erkenntniss der Gottheit uns in der speculativen Theologie beschäftigen wird, so bleibt für die Elementarlehre nur die Erörterung der Bewegung und des Ichs übrig.

Erstes Capitel.

Die Bewegung oder Handlung.

Definition der Bewegung.

In der Metaphysik habe ich den Begriff der Bewegung in seine beiden Gebiete eingetheilt; denn sie muss in der wirklichen Welt als das reale Sein, in der scheinbaren Welt aber bloss als ein ideelles Phänomen betrachtet werden. Dieses letztere bleibt hier nun bei Seite.

Im Gegensatz zu dem phänomenologischen Gebiete, also zu all dem, was man in den Naturwissenschaften Bewegung nennt,

haben wir hier mit dem realen Sein zu thun und vergegenwärtigen uns zuerst die Ausdrücke der Sprache, womit man es zu bezeichnen pflegt, damit immer die volle Deutlichkeit des Verständnisses bewahrt bleibe. Wir denken also an dasjenige, was wir Thätigkeit, Bewegung, Handlung, Function, Akt u. dergl. nennen. Um dies reale Sein zu definiren (wofür ich mich auf die ausführliche Darlegung in meiner Metaphysik beziehe), blicken wir auf das in jedem Menschen vorhandene Bewusstsein hin und nehmen irgend einen beliebigen Inhalt zur Betrachtung, wie z. B. das Bewusstsein, dass man etwa gerade geht oder steht, ging oder stand u. dergl. Sofort gewinnt man dann als Beziehungspunkte erstens das Was, also etwa die Vorstellung vom Gehen im Unterschied vom Stehen u. s. w., d. h. das ideelle Sein, welches immer als identischer Vorstellungsinhalt allgemein und zeitlos vorgestellt und gedacht wird, und zweitens das Dass, d. h. die Bemerkung, dass dieser ideelle Inhalt in veränderlicher Weise vorkommt und darum als Einzelnes oder Vieles gegeben und durch Zeitunterschiede getrennt ist. Indem wir nun beide Beziehungspunkte auf die Einheit des Ichs als auf den zugehörigen Beziehungsgrund zurückführen, fassen wir das Dass nach dem Gesichtspunkt des Gegensatzes als verschieden von dem ideellen Inhalt auf und nennen es das reale Sein oder die Handlung, Bewegung und Thätigkeit des Ichs, wie man z. B. sagt: „Ich gehe", womit man das Ich als thätig bezeichnet und den ideellen Inhalt der Thätigkeit als Gehen bestimmt.

Diese Definition bietet nur eine semiotische Erkenntniss, sofern sie auf etwas hindeutet, was selbst keine Erkenntniss ist, sondern anders als durch Denken oder Schliessen gegeben werden muss. Nun sahen wir aber schon oben (S. 23), dass die erkenntnisslosen Functionen uns sowohl unbewusst als bewusst je nach dem Grade der Intensität zukommen. Die unbewussten Akte, welche in dem organischen Leben bei Thier und Mensch wohl im Uebergewicht sind, können wir hier aber als Erkenntnissquellen nicht verwerthen, sondern müssen uns an die bewussten Akte halten. Und da nach der alten logischen Regel jede Sache am Deutlichsten erkannt wird, wenn man die höheren oder höchsten Grade ihrer Aeusserung in's Auge fasst, so lassen wir hier die niederen Grade ausser Acht und erinnern uns, weil jede Thätigkeit zu höherer Intensität durch Widerstand oder Schmerz ausgelöst wird, besonders an diejenigen intensiveren Formen der Thätigkeit, welche wir Arbeit,

Kampf, Energie, Anstrengung nennen. So wird Jeder z. B. beim Rudern im Kampf mit den Meereswellen ein Bewusstsein seiner Anstrengung und also seiner Thätigkeit gehabt haben, so im Kampf gegen Schläfrigkeit beim Patrouilliren oder bei geistigen Arbeiten, so bei schwierigen Aufgaben im Rechnen, so im Wettlauf und im Concertiren jeglicher Art. Ich unterscheide das unmittelbare Bewusstsein als erkenntnisslos von der semiotischen Erkenntniss; denn wenn wir unser Bewusstsein durch ein Wort der Sprache als „Anstrengung, Energie u. dergl.“ bezeichnen, so haben wir es schon auf etwas Anderes bezogen und mit Anderem verglichen, sind also schon zu einer semiotischen Erkenntniss übergegangen; das Bewusstsein selbst aber ist von dieser mittheilbaren und ideellen geistigen Function gänzlich verschieden und kann nicht mitgetheilt oder übertragen werden, sondern bildet bloss einen erkenntnisslosen Beziehungspunkt, auf den man bei der beziehenden ideellen Function hinblickt und an den man beim Reden davon die Anderen durch ein Wort als Zeichen erinnert in der Voraussetzung, dass ihnen ein ähnliches Bewusstsein nicht unbekannt sei und sie sich auch schon daran gewöhnt haben, bei einem bestimmten Wort an dies eigenthümliche Bewusstsein zu denken. Das Bewusstsein selbst aber ist in Jedem anders und in der Zeit immer nur ein einziges Mal vorhanden, während das Wort ein Erinnerungszeichen und der Begriff die semiotische Erkenntniss für alle die zugehörigen einzelnen Akte bildet. Durch dies Bewusstsein aber allein kann der Begriff entstehen und seine Richtigkeit im gegebenen Falle verificirt und confirmirt werden.

Propria der Handlung.

Zur Definition rechnet die griechische Logik nicht mit Unrecht die Angabe der Propria, d. h. derjenigen Begriffe, durch welche Alles bezeichnet wird, was aus dem Wesen des Definirten und zwar nur aus diesem, folgt. Wir nennen diese Angabe der Propria jetzt gewöhnlich die Charakterisirung, obgleich in dem gemeinen Sprachgebrauch die Strenge des Begriffs vergessen ist.

Zeit und Zahl.

Nun folgen aus der Bewegung (Thätigkeit) oder dem realen Sein zunächst die Kategorien, die ich hier nicht genauer entwickeln, sondern nur aufführen will, nämlich die Zeit, die Zahl und der Grad. Von der Zeit habe ich in meiner Metaphysik die Deduction, Definition und Charakterisirung gegeben.

Dass aber auch die Zahl nicht durch das in der Sinnenwelt vorhandene Objective, sondern nur durch die Erkenntnissfunction, sofern sie das Bewusstsein unserer Akte zum Beziehungspunkte nimmt, sich bilden kann, das muss in der Kategorienlehre noch deutlicher gelehrt werden. Ich bemerke daher hier nur, dass für den Begriff der Zahl die Objecte und ihre Beschaffenheiten völlig gleichgültig sind, da man durch Studium der Objecte zu den beschreibenden Naturwissenschaften kommt, während die Zahl nur aus der Beachtung der erkenntnisslosen Bewusstseinsakte stammt, die man durch irgend welche Zeichen, Worte oder Striche fixirt und dann zusammenfasst, wie Eins, Eins, Eins, zusammengefasst Drei. Daraus erklärt sich auch, dass die ganze Arithmetik und Algebra zunächst gar nichts bedeutet, sondern einen Sinn nur erhält einmal durch Anwendung auf concrete oder benannte Dinge und zweitens durch Aufdeckung ihres speculativ zu erfassenden Ursprungs, sofern sie die semiotische Erkenntniss der an sich erkenntnisslosen Akte und die Formen des realen Seins darstellt.

Intensität.

Was den Begriff des Grades oder der Intensität betrifft, so finden sich darüber bei einigen der früheren Philosophen manche schätzbare Reflexionen; keiner aber hat den Begriff definiren und deduciren können, weil sie überhaupt das Wesen des realen Seins bisher nicht erkannt hatten. So z. B. macht Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft einige richtige Bemerkungen, zeigt aber zugleich die grösste Verworrenheit, da er das Wesen der Realität an die Empfindungen hängt und den Begriff der Continuität, der doch ebenso dem Raum, der Zeit und der Bewegung zukommt, als Proprium hineinmischt, als wenn die Intensität nicht ebenso, wie den Empfindungen, auch den Gefühlen und zwar sowohl den sogenannten leiblichen, als auch den persönlichen (Affekten), ästhetischen, moralischen und logischen zukäme und als wenn die Bewusstheit der Vorstellungen und der Begriffe und die Bewusstheit des Ichs, kurz, aller Akte des realen Seins, nicht auch an Intensivität verschieden wäre. Es ist daher merkwürdig, wie leicht man sich mit blossen Worten zufrieden gab und die Intensität als irgend eine geheimnissvolle Eigenthümlichkeit der Quantität hinnahm, während doch jede Analyse der Thatsachen zeigen musste, dass die Intensitätsunterschiede überall an die Zahl der qualitativen Elemente gebunden sind, wie z. B. eine Wiese mehr oder weniger intensiv grün oder weiss oder blau gefärbt erscheint, jenachdem mehr oder weniger der Zahl nach

grüne Halme oder weisse und blaue Blumen die Oberfläche bedecken. Mithin muss die Intensität auf die Zahl der durch Reizung der Nerven in uns ausgelösten Thätigkeiten zurückgehen, die nicht mehr einzeln, sondern nur in einem unbestimmteren Gesammtbewusstsein bemerkt werden.

Daher kommt es auch, dass diejenigen Hautstellen, welche eine grössere Anzahl von Nervenendigungen besitzen, intensiver empfinden, dass eine intensivere Kunstfertigkeit auf eine der Zahl nach grössere Reihe von Uebungen zurückgeht, dass ein Begriff oder Schluss uns mit geringerer oder grösserer Intensität bekannt sein kann, je nachdem wir der Zahl nach öfter oder seltener die zugehörige Erkenntnissoperation vollzogen haben und dass wir manchen Leuten einen Bescheid mehrmals geben müssen, damit sie ihn sich endlich hinter's Ohr schreiben.

Ebenso aber, wie die Intensität, hat auch die Continuität mit dem realen Sein überhaupt nichts zu thun, da sie bloss Phänomenologisches betrifft. Wenn man meine Auflösung des Problems der Bewegung in's Auge fasst, so sieht man, dass die Unproportionirtheit zwischen dem objectiven Geschehen und der subjectiven Auffassung und zwischen der objectiven Zeitmessung und der subjectiven Zeiteinheit die Bewegungserscheinung hervorbringen muss. Continuität wird desshalb als eine Proprietät all denjenigen Objecten des Bewusstseins zukommen müssen, deren Elemente nicht einzeln bemerkt, sondern nur in ununterschiedenen Gruppen percipirt werden, so dass, wie bei der Intensität, die Bewusstseinserscheinung als subjective Einheit nicht proportionirt die objectiv einheitlichen Elemente begleitet, wie die Cäsur im Hexameter den Daktylus als Einheit festhält, während doch mitten hinein ein Wort endigt und ein anderes anfängt. Darum lässt sich das Wesen der Continuität durch Analyse der allereinfachsten Beispiele erklären; denn wenn man sich z. B. rechtwinklicht zu einer Baumreihe aufstellt, so erscheinen die Bäume alle als discret, d. h. als der Zahl nach einzeln und getrennt neben einander; sobald man sich aber einem einzelnen Baume nähert und nun die Reihe überblickt, so ist ein Continuum entstanden, da die Bäume als objective Einheiten nicht mehr subjectiv als einzelne percipirt werden, sondern nur als verschmolzenes Ganzes in einer continuirlichen Linie zu Bewusstsein kommen. Continuität ist desshalb nicht die geheimnissvolle Eigenschaft einiger Dinge oder Wesen, sondern nur eine perspectivische Vorstellungsweise, indem mehrere

Empfindungs-Elemente einheitlich zusammen bewusst werden, ohne dass der Verstand diese Elemente zu unterscheiden vermöchte. Dies ist nach der Hegemonie des Gesichtssinnes zuerst in der Sphäre der optischen Reize bemerkt, findet aber auch bei den akustischen und allen übrigen Statt.

Obgleich nun die Continuität und Discretion als perspectivische Unterschiede sich bloss auf das ideelle Sein, d. h. auf den Inhalt der Erkenntniss und des Bewusstseins beziehen, hat man diese subjectiven Bestimmungen dennoch als allgemeine Kategorien gebraucht und darum z. B. auch das Bewusstsein selbst, als wäre es ein erscheinendes Ding für sich, darnach zu bestimmen gesucht, ob es discret oder continuirlich wäre. So hält Lotze das Bewusstsein für discret, da es in traumlosem Schlaf verschwände und nachher durch Gottes guten Willen wieder entstände, während Andre das Bewusstsein für ein continuirliches Ding ausgeben. Es wird aber bei diesen kritiklosen Fragen und Antworten ganz vergessen, dass das Bewusstsein bloss ein Name, eine abstracte Zusammenfassung, wie Heerde und Flotte, und kein einheitliches Ding ist, sondern jedem einzelnen Akte der Seele ebenso besonders zugehört, wie jedem Sänger seine Kehle und sein Ton, wenn auch im Chorgesang die Zuhörer die einzelnen Stimmen nicht heraus-zuhören vermögen. Wenn man diese Natur des Bewusstseins verstanden hat, so lässt sich leicht der Streit der Ansichten, die ich eben anführte, begreifen und begleichen; denn sofern das Bewusstsein jedem Akte mit seinem bestimmten ideellen Inhalte eigenthümlich zugehört, sofern muss es offenbar als discret erscheinen, wie denn z. B. das Bewusstsein in einer Tonempfindung discret gegen eine Farben- oder Geruchsempfindung sich verhält; sofern es aber einem nicht wechselnden, sondern gegen die Zeit gleichgültigen Elemente zukommt, sofern müsste ihm Continuität zuerkannt werden. Da nun zwar alle Akte der Seele mit ihren ideellen Inhalten wechseln und als einzelne von einander getrennt sind, das Ich selbst aber als zeitlose identische Einheit sein Bewusstsein nie verlieren kann, so werden die besonderen Bewusstseinsakte in dies einheitliche Bewusstsein eingeordnet, welches daher den anderen als discreten gegenüber als continuirlich erscheint, wie der Orgelpunkt, welcher als Grundton fortdauert, während die anderen Töne wechseln. Die Vorstellung der Continuität ist aber phänomenologisch und perspectivisch und hat keine Anwendung auf das Bewusstsein, da dieses kein räumliches Object ist. Dess-

halb hat auch Niemand das Bewusstsein, als wenn z. B. sein Bewusstsein beim Erwachen angefangen oder beim Schlafen aufgehört habe, sondern nur das Denken wirft diese Fragen auf, und nur durch Schlüsse vereinigen wir den Inhalt augenblicklicher Erlebnisse mit früheren, während das Ichbewusstsein selbst immer identisch und ohne Unterbrechung besteht.

Potenz und Aktus.

Ein Proprium der Bewegung oder des realen Seins bilden ferner die Kategorien Potenz, Aktus, lebendige Kraft. Indem wir nämlich bei uns oder anderen Wesen gewisse Functionen bemerken, die bei anderen niemals auftreten, so schreiben wir demgemäss, mögen wir die Bedingungen dafür einsehen oder nicht, solchen Wesen die Potenz oder Fähigkeit zu dergleichen Akten zu, indem wir z. B. sagen: der Fisch kann schwimmen, der Mensch kann sprechen; dagegen: der Regenwurm kann nicht sehen, der Taube kann nicht hören u. s. w. Den Ausgangspunkt für die Zuerkennung der Fähigkeit bildet daher immer die Function oder der Akt, da natürlich zuerst der Akt selbst einmal bewusst geworden sein muss, ehe er zum Beziehungspunkt der Vergleichung gemacht werden kann. Und es wird mit dieser Potenz oder Fähigkeit nicht irgend eine geheimnissvolle Ursache angenommen, die selbst etwas erklären sollte, sondern es werden sehr zweckmässig mit dieser Kategorie nur gewisse Reihen von Akten zusammengefasst, die sowohl auftreten als verborgen bleiben, unbewusst oder bewusst wirken können und sich bei Einem Wesen oder Einer Gattung von Wesen finden, bei anderen aber immer fehlen. Sobald man sich nicht mehr einbildet, als sollte mit dieser Kategorie eine Erscheinung erklärt werden (wie z. B. wenn man sagte: dieser Mensch hört, weil er hören kann), so wird die Kategorie der Potenz wieder unbeanstandet gebraucht werden, da sie mit der Erforschung der Ursachen nichts zu thun hat und nur unentbehrlich ist, um die Totalität der Erscheinungen zusammenzufassen; denn der Schlafende kann sehen, obwohl er im Augenblicke nicht sieht, und der Seelenblinde kann nicht sehen, möge er schlafen oder wachen und möge es dunkel oder hell sein.

Wenn man aber auch die Ursachen der Functionen entdeckt hat, so wird dadurch die Kategorie „Fähigkeit" oder „Potenz" nicht entbehrlich, weil die Functionen nicht immer ausgelöst werden oder nicht immer intensiv genug sind, um zum Bewusstsein zu kommen, während man doch für die wissenschaftliche Erkenntniss

vieler Dinge die Rücksicht auf die bestimmten Beziehungspunkte, die in solchen Functionen liegen, nicht entbehren kann, wie auch im praktischen Leben immer nach dieser Kategorie gehandelt wird, indem man die Fähigkeit nach den so oder so eintretenden Akten abmisst, so dass z. B. etwa geflüstert wird, weil der vom Gespräch Auszuschliessende es sonst hören könne, andererseits lauter gesprochen wird, damit gerade auch ein Schwerhöriger es vernehmen könne, d. h. damit auch bei ihm die gewünschten Akte eintreten.

Lebendige Kraft.

Die dritte zugehörige Kategorie nenne ich lebendige Kraft und verstehe darunter das, was die Alten ἕξις oder habitus nennen. Es ist nämlich nicht einerlei, ob eine Function einmal oder mehrere Male ausgelöst ist; sondern durch häufigere Auslösung entsteht eine Verstärkung, die man jenachdem auch eine Gewöhnung nennt und die ein ganz anderes Verhalten des Handelnden mit sich bringt. Wenn man z. B. dem Menschen die Fähigkeit zur Geometrie zuspricht, so bedarf es doch eines Lehrers, um die einzelnen Erkenntnisse zur Auslösung, d. h. zur Function, überzuführen; wenn er aber häufig dieselben geometrischen Gedankenfunctionen ausgeübt hat, so wird er so stark und so gewöhnt an die richtige Reihenfolge und Verknüpfung der Gedanken, dass er nun von sich aus die geometrischen Sätze entwickeln und einem Anderen gegenüber selbst als Lehrer auftreten kann. Diesen sehr beträchtlichen Unterschied in seinem Verhalten hebt nun die Kategorie hervor, indem sie ihm jetzt eine lebendige Kraft zuschreibt, da er aus eigener Initiative ohne fremde Leitung und Auslösung eine zusammenhängende Reihe von Handlungen vollziehen kann. Nach den verschiedenen Gebieten wird diese Kategorie verschieden ausgedrückt und ist daher auch unter dem Namen Gewöhnung, Tugend, Laster, Neigung, Leidenschaft, Gesinnung, Wissenschaft, Kunst u. dergl. allgemein bekannt und benutzt. Die ganze Aristotelische Ethik beruht auf dieser Kategorie, indem die Gesinnung (Tugend) gegen die einzelne Function (Werke) hervorgehoben wird, was denn auch z. B. in der Reformationsgeschichte den von Melanchton leicht gehandhabten Schlüssel für die Streitfrage über Glauben und Werke liefert. Auch in der Pädagogik setzt man durch diese Kategorie das Ziel für den Unterricht und die Erziehung, indem man das „Können" zu erreichen sucht.

Ursache und Wirkung.

Da alle Erkenntniss ein Schluss ist, d. h. eine Vereinigung von mindestens zwei Beziehungspunkten unter einem Gesichtspunkte, so bildet jede einzelne

Erkenntniss ein Coordinatensystem, und da dieselbe Betrachtungsweise für jeden beliebigen Gegenstand der Erkenntniss a priori zu fordern ist, sofern derselbe erkannt werden soll, so müssen alle Gegenstände unter einander zusammenhängen und also für einander die Gründe liefern. Ich meine dies so, dass wir unter den Gründen jedesmal die beiden Beziehungspunkte und den Gesichtspunkt verstehen sollen und unter der Folge die Beziehungseinheit, wie wenn uns etwa 3 Setzungen und 9 Setzungen als Beziehungspunkte gegeben sind und wir dieselben unter dem Gesichtspunkt der Zusammenfassung betrachten, als Beziehungseinheit 12 erscheint, während unter dem Gesichtspunkt des Unterschiedes 6 und unter dem Gesichtspunkt der Multiplication oder Division 3 als Multiplicator oder Quotient hervortritt. Je nachdem nun ein Beziehungspunkt oder ein Gesichtspunkt verändert wird, entsteht eine neue Coordinationsgruppe, da jedes Glied seine Function nur in Zugehörigkeit zu den zugeordneten Gliedern des Coordinatensystems besitzt. Mithin ist jedes Glied auch als Folge zu betrachten, indem die drei übrigen Glieder dann die Beziehungspunkte und den Gesichtspunkt bilden, so dass die Erkenntniss nicht, wie Aristoteles, Spinoza und die von dieser Richtung abhängigen Philosophen meinten, von gewissen unmittelbar und schlechthin bekannten Kategorien, Axiomen und Definitionen anhebt und dann pyramidalisch nach der Basis des Particulären und Singulären fortschreitet, und auch nicht, wie umgekehrt die Sensualisten meinten, von den in den Sinnen gegebenen einzelnen Anschauungen als absolutem Anfang beginnt, sondern so dass Alles wechselseitig einander bestimmt und daher Alles definirbar und erschliessbar wird, weil jedes beliebige Gegebene, möge es ein allgemeines Princip oder eine einzelne Anschauung sein, als Glied einem Coordinatensystem zugehört und mithin durch die zugeordneten anderen Glieder als durch seine Gründe erkannt werden kann. Diese neue Auffassung des Wissens zerstört die seit dem Erscheinen von Aristoteles Analytica posteriora bis auf Hegel's und Mill's Logik hin herrschende Lehre von dem Allgemeinen und Besondern und die falschen Annahmen über das Wesen von Begriff, Urtheil und Schluss und gründet sich einfach auf die neue Analyse des Denkens und Erkennens überhaupt, dessen Wesen in allen möglichen Formen und Gegenständen immer ein und dasselbe bleibt, da ohne dieses Wesen ja nichts gedacht und erkannt würde. In diesem Sinne habe ich schon in meinen Literarischen Fehden I S. 64 den obersten Grundsatz der Syllogistik „Nota

notae nota rei" als falsch und in der Vorrede des zweiten Bandes das Aristotelische Princip für die Eintheilung der syllogistischen Figuren als ungenügend erwiesen und in meiner Religionsphilosophie und schon vorher in meiner Metaphysik die herrschende Theorie der Abstraction und die Oelgötzen der logischen Principien aufgelöst, so dass man aus dem Erfolge dieser Destruction die fruchtbar umgestaltende Kraft der neuen Theorie der Wissenschaft erkennen kann; denn die neue Theorie ist nicht etwa bloss kritisch und polemisch, sondern diese ihre destructive Wirksamkeit ist vielmehr nur die nebensächliche Folge der neuen Gliederungen, in welche sie einführt; für den positiven Neubau der Philosophie müssen die früher aufgestellten Baulichkeiten abgetragen werden, da ihre Formen und Materialien nur zum Theil mit verwendbar sind.

Das Coordinatensystem als logisches kann jedoch nur in dem Gebiete des ideellen Seins gelten, d. h. es bezieht sich nur auf die Erkenntniss als Erkenntniss. Wir besitzen aber glücklicher Weise ausser der blossen Erkenntniss auch noch unsere realen Functionen, die niemals auch nur zum Theil in Erkenntniss aufgehen, geschweige denn dass sie, wie Aristoteles und Hegel wollten, sich ganz in Erkenntniss transsubstantiiren sollten. Von diesem realen Sein haben wir daher, sofern es unbewusst bleibt, überhaupt gar keine oder nur eine hypothetische Erkenntniss; sofern es aber zu der Intensität kommt, dass es bewusst wird, nur dies zugehörige Bewusstsein, welches jedoch keine Erkenntniss ausmacht und daher keinen Begriff von der Sache und keine Erklärung des Geschehens liefert und nicht zu einer Rechenschaftsablegung über die Function und den Vorgang befähigt. Sofern wir nun dieses Bewusstsein zum Beziehungspunkt unserer Erkenntnissfunction nehmen, können wir zu einer Erkenntniss des realen Seins übergehen, welche jedoch die Realität niemals aus blossen ideellen Elementen erklären, sondern nur darauf hindeuten kann, also eine bloss semiotische Erkenntniss bildet, weil wir das Angedeutete immer aus unserem eigenen Bewusstsein ergänzen müssen und ohne dieses zugehörige Bewusstsein nur Worte ohne Sinn vernehmen würden.

Durch diese Beziehung der Erkenntniss auf die realen Thätigkeiten ergiebt sich nun eine Kategorie, die für die Erkenntnisszusammenhänge selbst sinnlos, für das reale Sein aber charakteristisch (proprium) ist, nämlich Ursache und Wirkung. Denn da ohne Coordination überhaupt nichts gedacht werden kann, so

muss jede reale Function in Beziehung zu einer anderen realen Function gesetzt werden, oder man müsste auf alle Erkenntniss verzichten. Sofern nun diese logische Beziehung nicht willkürlich ist, sondern durch die im Bewusstsein gegebenen Beziehungspunkte überhaupt erst möglich wird, sprechen wir von einem realen Zusammenhang, den wir im Gegensatz gegen die logische Folgerung das Geschehen und, sofern dasselbe in der Erkenntnissform dargestellt wird, Geschichte nennen. Durch die Kategorie von Ursache und Wirkung wird also nicht etwa eine besondere Function gemeint, eine unbewusste oder eine bewusste, mithin nicht irgend etwas Reales angedeutet, sondern die im Bewusstsein gegebene Realität wird bloss durch die Erkenntniss in einer Ordnungsform aufgefasst, welche von der logischen Ordnung gänzlich verschieden durch die bewusstwerdenden Akte selbst bestimmt ist, so dass die Erkenntniss von Ursache und Wirkung semiotisch die Realität darstellt, wie sie überhaupt als Gegenstand in dem ideellen Gebiete erscheinen kann.

Aus dieser einfachen Nachweisung des Verhältnisses zwischen Erkenntniss und Bewusstsein ergiebt sich, dass die Frage wunderlich ist, wie die Ursache es mache, eine Wirkung hervorzubringen, und es muss uns die Antwort komisch erscheinen, dass wir niemals dahinter kommen könnten, als wäre dies ein über unser menschliches Erkenntnissvermögen hinausgehendes Geheimniss. Denn es wird bei dieser Frage und Antwort immer dogmatisch vorausgesetzt, dass der Ordnungsbegriff Ursache irgend ein Ding oder eine Handlung in der Sinnenwelt und die Verursachung oder das Geschehen eine sinnenfällige und nur schwer zu percipirende Erscheinung sei. Wie aber der Raum und die Zeit, so ist auch die Ordnungsform von Ursache und Wirkung weder in der Sinnenwelt als ein Ding vorhanden, noch ist damit irgend etwas Wirkliches, d. h. irgend eine reale Function gemeint, sondern, wie Raum und Zeit zuerst perspectivische Ordnungsformen sind, die bei weiterer Arbeit in objective umgebildet werden, so ist auch Ursache und Wirkung zunächst perspectivisch von unserem Augenpunkt aus entworfen und nachher zu einem objectiven Erkenntnisssystem erweitert.

Perspectivische Auffassung. Alle unsre Functionen gruppiren sich um das Ich in der Weise, dass wir mit dem Bewusstsein mehrerer Functionen immer zugleich das Ichbewusstsein haben oder haben können; denn wenn auch häufig die Functionen und ihr ideeller Inhalt allein und ohne das Ichbewusstsein bewusst zu

werden und uns ganz zu beschäftigen scheinen, so kann dennoch wie durch ein Aufwachen aus solchem Hingegeben- und Verlorensein das Ichbewusstsein wieder hinzutreten. So ist es natürlich, dass wir von Haus aus Alles, was wir erleben und denken, zuerst immer auf das Ich beziehen, d. h. eine perspectivische Auffassung von jedem beliebigen Gegebenen gewinnen. Nun finden sich alle Akte des Bewegungsvermögens und aller Inhalt des Erkenntnissvermögens immer in bestimmter Zuordnung zu unseren Gefühlen, indem wir z. B. bei grellem Licht Schmerzempfindung haben, bei der Stimme unserer Lieben ein angenehmes Gefühl, beim Donner Furcht u. s. w. Nie aber würden wir im Stande sein demgemäss eine Ordnung der Dinge nach Ursache und Wirkung zu entwerfen, wenn wir nicht zuerst perspectivisch von solchen persönlichen Erlebnissen aus die Dinge geordnet hätten. Weil wir durch einen Bewegungsakt uns dem Licht zuwandten, hatten wir Schmerz, weil wir durch einen Bewegungsakt uns abwandten, hörte der Schmerz auf, weil wir durch einen Bewegungsakt in die Frucht einbissen, hatten wir den süssen Geschmack, weil wir den Stein warfen, lief der Hund davon u. s. w. Die erste Ordnung des Inhaltes unseres Bewusstseins ist also perspectivisch und daher wie bei Kindern, voller Fehler, wie z. B. abgeschmackte Zeitungsschreiber es sogar noch jetzt erträglich finden, dem wahrheitsliebenden und hochgesinnten Kaiser Wilhelm gegenüber von einem Kaiserwetter zu sprechen, als wenn seine Gegenwart die Wolken verscheuchen könnte.

Da wir aber, wie ich in der Metaphysik zeigte, nach der Analogie mit uns sofort auch andre uns ähnliche Wesen ausser uns voraussetzen, so nehmen wir auch ohne Weiteres an, dass in diesen die Akte in derselben Coordination, wie bei uns, stehen, d. h. dem Gefühl zugeordnet seien. Dies lässt sich durch Indicienbeweis zeigen; denn wir finden, dass die Kategorien von Ursache und Wirkung in den classischen und modernen Sprachen durch Thun und Leiden ausgedrückt werden, wobei sich eine auffallende Incongruenz zeigt; denn dem Leiden oder Schmerz entsprechend müsste statt Thun „Sich freuen“ gesagt werden oder statt Leiden ein dem Thun correspondirender Begriff hervortreten. Diese Incongruenz der sprachlichen Bezeichnung ist aber gerade das Indicium für die Richtigkeit unserer Methode, die Ursprünge der Kategorie zu deuten; denn unseres Thuns sind wir uns unmittelbar bewusst, wir rufen, wir schlagen u. s. w. und haben davon zugleich ein Bewusstsein; da das Thun andrer Wesen aber nur ihnen selbst

und nicht uns bewusst sein kann, so können wir die Kategorie, wodurch wir die Andern als die Thätigen und uns als Wirkung hinstellen wollen, auch nicht anders bezeichnen, als durch die unserem Thun zugeordnete Gefühlsbestimmung. Da uns nun, wie ich schon in der Religionsphilosophie nachwies, die fremde Causalität gar nicht in den Sinn kommen würde, wenn alles Geschehen glatt nach unserem Wohlgefallen abliefe, so muss gerade durch die negative Seite, d. h. durch den Schmerz oder das Leiden uns die Thätigkeit der anderen Wesen offenbar werden, wesshalb man in den Sprachen diese seltsame und incongruente Bezeichnungsweise von Thun und Leiden für Ursache und Wirkung findet und zugleich darin das Indicium anzuerkennen hat, dass die erste Bildung der Kategorie von Ursache und Wirkung perspectivischer Art ist, d. h. von der Beziehung der Dinge auf uns als ihren Augenpunkt herstammt und nicht etwa von einer Betrachtung des Verhältnisses der objectiven Erscheinungen untereinander, was mit einer nicht gerade wunderlichen Verblendung die Sensualisten wollen, welche die Kategorien am liebsten von den mit den Augen gesehenen Dingen wie die Früchte von den Bäumen abpflücken möchten.

Objective Auffassung. Sobald nun der perspectivische Standpunkt überwunden ist und die Kategorie unabhängig von dem betrachtenden Subjecte auf alle Wesen und ihre Functionen angewendet wird, womit zugleich die Arbeit der Erfahrung und beim Erwägen der Methode auch die Wissenschaft beginnt: so zeigt sich ein eigenthümliches Ergebniss des Denkens, da wir schlechterdings genöthigt sind, allen Inhalt des Bewusstseins nach den Zeitbegriffen zu ordnen, während die Zeitbegriffe selbst doch völlig leer und abstract sind, ohne irgend etwas Wirkliches zu bedeuten oder specifische Ideen der Erkenntniss zu enthalten. Weil ich aber in der Metaphysik die Zeit schon definirt und nach ihren verschiedenen Problemen erörtert habe, so kann ich hier gleich dazu übergehen, zu zeigen, warum sie die von Kant mit Staunen bemerkte Verbindung mit der Causalität schliessen muss. Veranlassung zur Bildung der Zeitbegriffe geben nämlich nur unsere Functionen, soweit sie uns zu Bewusstsein kommen. Es ist darum nicht bloss natürlich, sondern nothwendig, dass die Zeitordnung, sofern sie nicht bloss schematisch und abstract ist, sondern einen Inhalt hat, eben zugleich die Ordnung der Functionen oder Akte, d. h. die Causalitätsordnung bilden muss; denn setzten wir zum Zweck apagogischer Beweisführung eine Trennung beider

Ordnungen, so würde sich sofort zeigen, dass die Zeitbegriffe keinen Grund ihres Entstehens, d. h. keine Beziehungspunkte mehr hätten, nach denen irgend ein Mensch auf den Einfall kommen könnte, Zeit zu unterscheiden. Mithin kann die an das Bewusstsein unserer Functionen und ihres Inhaltes angeknüpfte Zeitordnung auch nicht von diesen Functionen als von ihrem Inhalt oder ihren Beziehungspunkten losgelöst werden, und mithin muss die Kategorie der Ursache und Wirkung nur innerhalb dieser schon ein für alle Mal nothwendigen Ordnung einen neuen Gesichtspunkt zur Geltung bringen, wonach dieselbigen Functionen abgesehen von ihrer chronologischen Ordnung auch noch als causal betrachtet werden können. Dies ist der Grund, wesshalb Kant zu der Bemerkung genöthigt wurde, dass die Causalität sich allemal nur durch die Aufeinanderfolge in der Zeit ausweisen könnte, worüber er aber keine Rechenschaft abzulegen im Stande war, weil er die Kategorien und die transscendentalen ästhetischen Formen als undefinirbare und ursprünglich gegebene Begriffe und Anschauungen der formalen Seite des Bewusstseins zuschrieb.

Die Gesetze und die historische Causalität.

Da nun die Unterscheidung von Ursache und Wirkung auf die Coordination unserer Functionen zurückgeht und dann auf die ganze Welt der Gegenstände übertragen wird, so folgt, dass die Causalbetrachtung zwei Arten haben muss. Entweder nämlich werden bloss die einzelnen chronologisch geordneten Akte der Wesen als Ursache und Wirkung betrachtet, und unser Denken bezieht sich dabei ausdrücklich auf das Einzelne in dieser seiner chronologischen und causalen Ordnung — was die geschichtliche Betrachtung ist — oder das Einzelne selbst ist uns gleichgültig, und wir fassen nur die Qualität, die auch immer als Allgemeinheit erscheinen muss, auf, um die causale Beziehung der Qualitäten zu bestimmen. Eine solche Bestimmung nennt man ein Gesetz, so dass diese zweite Richtung des Denkens also auf die Erforschung der Gesetze gerichtet ist. Da aber die Gegenstände, auf welche sich alle Gesetze beziehen, immer chronologisch geordnet sind, so muss auch jedes Gesetz nothwendig eine Zeitbestimmung in sich schliessen, wie z. B. in der Chemie, wenn man angiebt, dass nach so und so formulirter Verbindung zweier Ele-

mente sich der und der Körper bilden und zum Vorschein kommen wird. Es ist daher ein Missverständniss, wenn Kant die Causalität definirt durch die Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen nach einem Gesetze; denn das Gesetz selbst ist die Causalität, da die Aufeinanderfolge ein commune bildet und auch denjenigen Erscheinungen zukommt, für welche wir noch kein Gesetz erforscht haben, wie ebenso den zufälligen Ereignissen, für welche niemals ein Gesetz gefunden werden kann. Denn die Zeitfolge (wie z. B. dass ein vierzehnjähriges Mädchen in Ohnmacht fiel, als der Pfarrer gerade Amen gesagt hatte), bildet nicht etwa das genus proximum für den Begriff des Gesetzes, sondern ist ein commune. Das Gesetz ist auch gar kein wunderliches Mysterium, das über die Erscheinungen regierte, sondern nichts anderes als der Gesichtspunkt, unter welchem wir die gegebenen Beziehungspunkte zur Beziehungseinheit zusammenfassen. Denn Gesetze und also Naturwissenschaft entstehen nur durch's Denken; denken aber können wir nicht anders als durch solche Zusammenfassung, und mithin drückt das Gesetz nur den Grund des Denkens d. h. die Beziehungspunkte in Zuordnung zu ihrem Gesichtspunkte aus, worauf die Zusammenfassung zur Beziehungseinheit folgt. Gleichwohl ist die Auffindung eines Gesetzes kein blosser Denkprocess, erstens weil die Causalität nicht in das logische Gebiet gehört, in welchem es keine Zeitunterschiede giebt, und zweitens weil die Causalität keine specifische Erkenntnissart bildet, sondern semiotisch ist, d. h. auf die Vorgänge im realen Sein bloss hindeutet, ohne sie dadurch im Begriffe aufzuheben; denn der Gesichtspunkt, unter welchem die aufeinander folgenden Akte oder Erscheinungen einander zugeordnet und zu der Einheit eines causalen Coordinatensystems zusammengeschlossen werden sollen, ist keine Kategorie, sondern muss durch inductive Methode erst gesucht werden. So z. B. ist Oxygen und Hydrogen nicht etwa logisch identisch mit Wasser, und das Wasser wird nicht aus ihnen durch einen Gedankenprocess erschlossen; sondern wir haben diese beiden Elemente als den einen Beziehungspunkt auf den zweiten darauf folgenden, nämlich auf das Wasser zu beziehen, indem wir durch Beobachtung und Experiment finden, dass die Verwandlung der Erscheinung unter dem Gesichtspunkte steht, dass ein hinreichend starker elektrischer Funke die Elemente in dem Verhältniss von 1 : 2 vereinigt. Dieses Ganze bildet nun ein causales Coordinatensystem, und das Gesetz drückt die Zuordnung der Beziehungspunkte zu dem Gesichtspunkte aus, wobei eine

bestimmte chronologische Ordnung vorausgesetzt wird, da bei der umgekehrten Zeitfolge, d. h. wenn das Wasser den ersten Beziehungspunkt bildet, unter Zuordnung zu der Polarität der Elektricität die Ausscheidung der beiden Gase in demselben arithmetischen Verhältniss an den beiden Polen erfolgt. Eine solche Coordinationsgruppe enthält aber nur eine semiotische Erkenntniss, weil es sich nicht um einen ideellen Inhalt dreht, sondern um reale Functionen, für die wir bloss in ideellen Zeichen das Gesetz ausdrücken.

Was die historische Causalität betrifft, so ist ihre Erforschung die nächste und eigentliche Aufgabe der Geschichte. Nun haben jüngst einige Historiker, wie Lorenz und Brückner, diese Aufgabe heruntergesetzt und desshalb einen so grossen Meister, wie Ranke, in ein ungünstiges Licht gestellt, da sie meinen, die Geschichte müsse als Wissenschaft durch Thatsachenreihen Allgemeines und Gesetze suchen. Wenn wir aber auch freilich erwarten dürfen, dass die einzelnen Geschichten des Menschenlebens, ebenso wie die einzelnen Vorgänge der Natur, eine Betrachtung nach der qualitativen Seite zulassen und dass also gewisse Allgemeinheiten oder sogar Gesetze herausgehoben werden können, z. B. ob Monarchen in der Regel eines natürlichen Todes sterben, welches Schicksal Kronprätendenten in der Regel haben, ob die Todesstrafe im Abnehmen oder Zunehmen begriffen ist und ob dies mit dem Fortschritt der Civilisation zusammengeht u. s. w., so würde eine solche Wissenschaft der Geschichte, welche gewiss möglich und wünschenswerth ist, doch schliesslich zur Psychologie und Politik führen, wenn sie wirklich eine genügende Verallgemeinerung erreicht hat, oder auch etwa zu einer Philosophie der Geschichte. Dabei würde aber die eigentliche Aufgabe der Geschichte nicht aufgehoben werden; denn wenn man das Einzelne geringschätzen wollte, so würde es schliesslich einerlei sein, ob Wellington oder Napoleon bei Waterloo geschlagen wäre, ob Ludwig der sechszehnte oder Kaiser Joseph guillotinirt worden und ob die preussische Verfassung vor oder nach der Revolution gegeben sei. Allein gerade die Feststellung dieser einzelnen chronologischen Causalzusammenhänge ermöglicht überhaupt erst jene allgemeinen Betrachtungen und bleibt desshalb als eine unentbehrliche und niemals und unter keiner Bedingung geringzuschätzende Aufgabe übrig, in derselben Weise, wie auch die Naturwissenschaft niemals die Beobachtung und Feststellung des einzelnen Geschehens vernach-

lässigen wird; denn wenn die Astronomie als theorische sich auch mit der Auffindung der Gesetze beschäftigt, so verliert dadurch doch die Feststellung des Einzelnen, z. B. wo zur bestimmten Stunde ein gewisser Komet stehe, oder in welchem Augenblick die Venus auf der Scheibe der Sonne sichtbar geworden sei, seine Wichtigkeit so wenig, dass vielmehr ohne diese Arbeit überhaupt gar keine Astronomie möglich wäre, und es wird nie die Zeit kommen, wo diese Aufgabe als gering oder werthlos dürfte weggeworfen werden. Ebenso beruht die Pathologie und Therapie zwar auf Erkenntniss von Allgemeinheiten; gleichwohl würden dieselben doch sofort zweifelhaft werden, wenn nicht jeder Arzt im Einzelnen wieder mit der grössten Genauigkeit feststellen wollte, wann bei seinem Patienten das Fieber die und die Höhe erreicht hatte und wie die Phänomene in der bestimmten Krankheitsgeschichte auf einander gefolgt sind. Es ist daher zwar zu wünschen, dass auch in der Geschichte der Menschen, ebenso wie bei der Betrachtung der Abfolge der Naturerscheinungen, die Gesetze zur Erklärung des Geschehens fleissiger herangezogen würden; gleichwohl bleibt die Feststellung des Einzelnen, auch wo man, wie in den meisten Fällen, niemals ein allgemeines Princip finden wird, eine unerlässliche wissenschaftliche Aufgabe. Wenn z. B. Brutus den Cäsar ermordet, so lässt sich zwar das Allgemeine sagen, dass häufig Wohlthäter von ihren Freunden und Vertrauten umgebracht werden und dass Ehrgeiz über Dankbarkeit häufig siegt, wie dass politische Interessen Freundschaften zerstören u. s. w.: durch all dergleichen kann aber niemals bewiesen werden, dass Brutus den Cäsar an den Iden des März erdolchen musste, und doch bleibt es für die Geschichte unerlässlich, ein solches Factum festzustellen, weil man, wenn diese Aufgabe der Geschichte wegfiele, auch auf alle jene schönen und lichtvollen Allgemeinheiten verzichten müsste. Vielmehr ist diese, wenn man will, bescheidene Aufgabe, nämlich den einzelnen historischen Causalzusammenhang festzustellen, die wichtigste und eigentliche Aufgabe der Geschichte, wobei es sich natürlich ergiebt, dass ebenso wie in der Naturwissenschaft manche Pflanze unnütz getrocknet und manche Krankengeschichte unnütz aufgezeichnet wird, so auch von der Geschichte manche Vorgänge insofern unnütz studirt werden, als sie für unsere Lebenszwecke und für die Generalisirungen keine Bedeutung zu haben scheinen. Die Geschichte muss desshalb unter die Leitung einer vorschreibenden und zwecksetzenden Wissenschaft treten, um fruchtbar zu

werden; gleichwohl sind wir jetzt manchem elenden Chronikenschreiber auf das Höchste dankbar für irgendwelche scheinbar ganz gleichgültige Notizen, weil wir daraus in der fruchtbarsten Weise grosse und allgemeine Zusammenhänge ableiten können, so dass selbst die scheinbar unnütze Arbeit mancher Historiker doch wieder ihre Rechtfertigung findet, weil eine Leitung der Geschichtsforschung nach allgemeinen Gesichtspunkten auch wieder eine Bornirtheit des Zieles in sich schliesst und zu anderen Zeiten für andre Ziele das früher Verachtete gerade als das Wichtigste erscheinen kann. Mithin muss ganz allgemein, wie wir die beiden Arten der Causalität bestimmten, so für die historische Causalität die zugehörige Wissenschaft anerkannt bleiben, indem die Philosophie der Geschichte die eigentliche Geschichte nicht verachtet oder beseitigt, sondern gerade für ihre andersartige Arbeit als unentbehrlich fordert und voraussetzt.

Eintheilung des Gebietes der Bewegung.

Wenn wir nun das reale Sein oder die Bewegung oder Handlung definirt und durch die zugehörigen Kategorien charakterisirt haben, so bleibt als nächste Aufgabe die Division übrig; denn wir müssen das Allgemeine in seinen besonderen Sphären verfolgen, in denen es zugleich bestimmter und bekannter wird.

Da das reale Sein oder Leben des Ichs sich in allen drei geistigen Functionen offenbart, so ist in dieser Dreitheilung auch zugleich der Eintheilungsgrund gegeben, nach welchem wir nicht mehr und nicht weniger als drei Gebiete der Handlung oder Bewegung unterscheiden müssen, nämlich erstens die Handlungen, welche im Gebiete des Erkennens oder Denkens stattfinden, wodurch der ideelle Inhalt oder das Gedachte uns jedesmal vermittelt wird, ohne dass die Denkbewegung selbst etwas Ideelles wäre; zweitens die Handlungen, welche unsere Gemüthszustände bedingen, und drittens die Handlungen, welche auf kein anderes geistiges Gebiet gerichtet sind, sondern ihren eigenen Inhalt bilden. Diese drei Gebiete müssen wir nun, ein jedes besonders, studiren und wollen mit dem letzten anfangen, weil dieses gewissermassen das Specialgebiet der Handlung zu sein scheint und seltsamer Weise am Wenigsten bekannt ist, während man vom Lauf und von der Arbeit des Denkens und von den Gemüthsbewegungen schon längst

gesprochen hat, freilich ohne das Element der Bewegung dabei mit logischer Chemie rein für sich darzustellen.

Zweites Capitel.

Die physische Bewegung.

Leibnitz und der influxus physicus.

Das Erste, was wir jetzt festzustellen haben, sind die Coordinaten, denen zugehörig irgend eine Function unserer Seele ausgelöst werden könnte; denn ohne hinreichenden Grund vermögen wir nichts zu denken, also auch keinen Akt der Seele zu setzen. Da wir nun die Beziehung auf die anderen beiden geistigen Functionen zur Seite lassen, so bleibt keine andere Beziehung übrig, als die zu anderen Wesen. Hier steht aber Leibnitz im Wege, der einen influxus physicus auf uns entschieden leugnet und der Seele keine Fenster zugestehen will, wodurch sie in Gemeinschaft mit der Aussenwelt treten könnte; denn durch Kant's Widerlegung ist das Leibnitzische System leider nicht widerlegt, da Kant entweder, kritisch genommen, ebenso wie Leibnitz, in sein eigenes Subject eingesperrt ist und über die Erscheinungen in seiner Sinnlichkeit bloss nach seinen Kategorien urtheilt, ohne überhaupt eine Aussenwelt zu kennen, oder nach seinem im Stillen vorausgesetzten Dogmatismus zwar objective Erscheinungen, die also auf die äussere Welt Bezug hätten, von subjectiven unterschiede, damit aber zugleich seiner eigenen Kritik den Stab bräche. Kant ist also streng genommen nur ein consequenter Leibnitzianer, da auch er dem Subject die Fenster nach Aussen zu gänzlich vermauert. Wenn wir aber nun zu Leibnitz zurückkehren, so finden wir zu unserer Ueberraschung bei ihm keinen ihm eigenthümlichen Beweis für seine Leugnung des influxus physicus, sondern er erklärt sich vielmehr bloss durch die Gründe der Cartesianer befriedigt nnd schliesst sich in diesem Stücke ihnen vollständig an (vergl. Systême nouveau 13 initio); denn das Neue, was er durch seine prästabilirte Harmonie zu liefern scheint, ist bloss eine gänzlich unbewiesene Hypothese, für die in theologischer Weise gewisse Möglichkeiten nach den dogmatischen Vorstellungen von Gottes Allmacht und Weisheit geltend gemacht werden, ohne dass ein inductiver Beweis auch nur versucht würde. Diese Hypothese macht aber vielmehr, wenn man

sie um der Apagogie willen einmal voraussetzte, jede vernünftige Erklärung und also alle Wissenschaft unmöglich; denn wenn die Zustände (z. B. die Sinneserscheinungen) nur aus dem Wesen der Monade selbst erklärt werden sollen, so hört sofort alle Naturwissenschaft auf, da in der Monade die Bedingungen der Erscheinungen nicht angetroffen werden und keine gesetzlich zu begründende Abfolge der Perceptionen in uns stattfindet. Leibnitz hat dies wohl gemerkt und desshalb eine ideale Abhängigkeit unserer Zustände von den Zuständen in den anderen Wesen durch Gott vermitteln lassen. Allein da wir von den auswärtigen Zuständen nichts erfahren sollen, so können unsre Zustände in ihrer Reihenfolge offenbar auch weder aus sich selbst, noch aus dem gesetzlichen idealen Zusammenhange mit anderen Wesen erklärt werden; aus uns nicht, weil sie ideell von Aussen abhängig sein sollen; aus dem idealen gesetzlichen Zusammenhang aber auch nicht, weil wir diesen ja bloss hypothetisch annehmen, ohne von den äusseren Wesen etwas zu erfahren. Mithin ist die Leibnitz'sche Hypothese unfruchtbar und todt.

Somit werden wir zu den Vätern dieser Lehre, zu Cartesius und seinen Schülern, wozu auch Spinoza gehört, zurückgewiesen, deren ganzes Räsonnement aber noch ganz auf blinden kindlichen Voraussetzungen beruht, und zwar erstens auf der Annahme von festen Körpern draussen, die vom Fett einer unbekannten Materie ausgepolstert sind und es unbegreiflich machen, sowohl wie sie auf immaterielle geistige Wesen wirken und Vorstellungen hervorzaubern könnten, als auch wie unsere Gedanken die materiellen Dinge zu beeinflussen im Stande wären. Zweitens ruht der Cartesianismus auf der ganz unkritischen Vorstellung von Causalität, da man sich unter dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung immer einen Vorgang denkt, wie wenn man etwa einen Bedienten mit einem Briefe auf die Post schickte, wobei der Absender als Ursache gilt und der Bediente, der mit seinen Beinen die Strassen abläuft, den Vorgang der Verursachung der Wirkung, dass der Brief abgegeben ist, erklären soll. Nun ist aber erstens eine solche dicke materielle Welt ausser uns nur in unseren Illusionen und nicht in Wirklichkeit vorhanden, und zweitens bedarf die Ursache auch keines Briefträgers, um eine Wirkung hervorzurufen; es bedarf vielmehr nur des Denkens, um die unnützen und blinden Annahmen eines Vorganges zwischen Ursache und Wirkung wegzuwerfen. Sobald man jedoch diese beiden Voraussetzungen fallen lässt, so

hört auch die Schwierigkeit des influxus physicus auf, und wir haben mithin nicht einmal die Pflicht, ihn zu vertheidigen, da er nicht mehr angegriffen wird, denn die Angreifer können den Feind, gegen welchen sie früher kämpften, nicht mehr erblicken, und ihre Waffen waren nur gegen jenen Popanz von Causalität brauchbar. Die Frage aber, ob wir selbst durch die Kraft unseres Ichs einen physischen Einfluss auf andre Wesen erzwingen können, oder ob derselbe vielmehr auf eine göttliche Macht zurückführe, müssen wir hier als müssig vorbeilassen, da es uns genügt, wenn ein physischer Zusammenhang als vorhanden anerkannt wird; denn nur diesen bedürfen wir, um die Thatsachen zu erklären, und wir verhalten uns hier, wie die Hungrigen, denen es einerlei ist, woher das Brot kommt, wenn es nur zur Nahrung bereit steht.

Die Species der Alten, der Scholastiker u. Locke's.

Ist aber ein Verkehr der Wesen gestattet, so fragt sich, was von dem einen zum anderen herübertransportirt werden soll. Die Alten machten nun den berühmten und unaufhörlich seitdem wiederholten Unterschied zwischen Materie und Form und glaubten alle Zweifel zu lösen, wenn sie jeder Materie Unverletzlichkeit garantirten und nur die immaterielle Form (species) von dem Körper zur Seele spediren liessen. So hat ein Pferd z. B. eine gewisse Form, die an dieser bestimmten Materie sich findet; es behält nun sowohl seine Materie als seine Form, aber die letztere passirt doch zugleich durch unsere Augen in unsere Seele und giebt uns als Wirkung zugleich das Bild vom Pferde, dessen Materialität wir glücklicher Weise in unserem Gehirne nicht mit zu logiren brauchen. Wie dies nun näher vermittelt gedacht wurde und ob bloss, wie Aristoteles meinte, die Bewegung der Materie des Gegenstandes ihre Entelechie als Farbe, Ton u. s. w. in der gleichen Entelechie des sinnlichen Organs habe als die entsprechende Empfindung der Farbe, des Tones u. s. w., diese Streitfragen und Disputationen können wir uns schenken, da wir von der Illusion der Materie befreit sind. Ebenso können wir Locke quittiren, der zwar die Empfindungen für subjectiv hält, aber die Ausdehnung, Figur, Bewegung, Ruhe und Zahl für solche species hält, die im Dinge draussen wirklich vorhanden wären und in uns ein ähnliches Bild bewirkten (vergl. oben S. 4). Das sind jetzt Gottlob! Antiquitäten, an denen man vorübergehen kann. Dessgleichen brauchen wir uns aber auch mit unseren modernen materialistischen Naturforschern nicht mehr auseinanderzusetzen, wenn sie die Materie

in Form von Atomen in Wellenbewegungen hüpfen lassen und diese Bewegungen auf die Moleküle der Hirnrinde übertragen; denn sie gestehen ja selbst zu, dass sich ihnen bei so abenteuerlichen Vorstellungen auch nicht entfernt die Aussicht auf eine Empfindung im Bewusstsein eröffnet, wesshalb sie, da sie nichts im Bewusstsein erklären können, gut thäten, ihre Voraussetzungen aufzugeben, oder sie nur, wie es recht und billig ist, als Symbole und Formeln für eine davon himmelweit verschiedene Sache zu behandeln (vergl. meine Metaphysik S. 135).

Das Problem.

Da wir nun, wie eigentlich kein Aufrichtiger bezweifelt, in Wechselwirkung mit der Aussenwelt stehen und es doch ersichtlich ist, dass weder unsere Gedanken, noch unsere Gefühle die mindeste Veränderung in der Aussenwelt hervorrufen, so müssen wir schliessen, dass die Seele noch eine dritte Function hat, durch welche der Verkehr mit den Dingen ausser uns geschieht. Wenn z. B. Jemand in's Wasser stürzt und eine grosse Angst ihn befällt, oder der Gedanke in ihm lebendig wird, es käme ein Boot gefahren und freundliche Hände höben ihn aus dem Wasser, so wird doch weder jenes Angstgefühl, noch dieser Gedanke auf die wirklichen Dinge einen Einfluss haben, weder einen realen, noch einen Leibnitzisch-idealen, sondern der arme Mann muss ohne Gnade ertrinken, wenn er nicht vielleicht noch ein drittes Seelenvermögen besitzt, mit welchem er eine Herrschaft über seine körperlichen Organe ausübt, sie zu Schwimmbewegungen zwingt und sich dadurch rettet. Aus diesem Grunde nehme ich eine bewegende oder handelnde Function der Seele an, durch welche wir in Wechselwirkung mit der Aussenwelt stehen.

Die Schwierigkeit dieser Annahme, d. h. unser Problem, besteht nun darin, dass wir ein Vermögen voraussetzen, von dem doch die sämmtlichen Lehrbücher der Psychologie in alter und neuer Zeit nichts wissen. Im griechischen Alterthum war ein Aristoteles allerdings aufmerksam genug, um ein bewegendes Vermögen ebenfalls zu fordern; da er aber die Bewegung nur, wie unsere meisten Naturforscher, dogmatisch in dem projectivischen Sinne kannte, so musste er die Seele nothwendig materiell machen, um ihr sichtbare und materielle Bewegungen zu verleihen. Die Seele des Aristoteles wurde desshalb ein groteskes Mysterium, da sie nur als Entelechie der Bewegung des physisch organischen Leibes auftrat, und wir mithin, wenn wir ihm folgen wollten, in die dogmatische Kinderstube zurückkehren müssten, um, wie die

heutigen Materialisten, aus den Schwingungen der kleinen Theile des Organismus die Bewusstseinserscheinungen abzurahmen, die nun ein fabelhaftes Dasein in einem unräumlichen Raume führen und doch überhaupt allein von der Existenz dieser Körper und Bewegungen etwas wissen, von denen sonst Niemand in der Welt etwas weiss, da die Körper und Bewegungen selber nicht klug genug sind, um von sich ein Bewusstsein und eine Erkenntniss zu haben. So sehr daher auch anzuerkennen ist, dass Aristoteles und schon vor ihm Platon ein bewegendes Vermögen der Seele annahmen, so können wir es den modernen Psychologen von Des Cartes an doch kaum verdenken, dass sie mit dem antiken Hylozoismus auch die bewegende Function aufgaben, weil eine körperliche Bewegung nicht mehr in die Seele hineinphantasirt werden konnte. Allein eben weil wir den Grund erkennen, wesshalb die Bewegungsfunction plötzlich aus allen Lehrbüchern der Psychologie verschwunden ist, werden wir uns auch genügend trösten über den Mangel an Beistand, den wir etwa bei den früheren Psychologen finden könnten; denn ein Blick genügt, um zu sehen, dass sie nicht in beneidenswürdigem und ungestörtem Reichthum dasitzen, sondern vielmehr selbst Trost bedürfen, weil die von ihnen beschriebene Seele von allem physischen Verkehr mit der Welt ausgeschlossen und ohne alle Communicationsmittel gelassen ist, wie eine unglückliche Vestalin, die eine erotische Wallung durch Einmauerung büssen muss. Diejenigen modernen Psychologen aber, die, wie z. B. Wundt, wieder zu Aristoteles und zum Hylozoismus zurückgekehrt sind, ressortiren mit dem Alterthum und sind also schon von Cartesius begraben, so dass wir nun, ohne frühere Autoritäten zu Hilfe zu rufen, allein zu arbeiten haben, um den eingemauerten Seelen eine Thür zu öffnen.

Die Frage ist also, wie wir eine Function der Seele nachweisen könnten, ohne dass man von dieser Function irgend etwas bemerkt; denn wenn sie so offenkundig, wie die Gefühle und die Gedanken wäre, dann würde ja ein jeder mit den Fingern darauf hinweisen. Andererseits will das, was wirklich sein soll, doch auch nicht in solcher Verborgenheit bleiben, dass man es nirgends entdecken könnte, sondern man wird eher annehmen, dass solch ein verborgenes Ding eine Fabel sei, ersonnen von Albernen und für Alberne, die sich mit leeren Namen und Illusionen vergnügen und auf die Wirklichkeit nicht verstehen. Gleichwohl wäre es unvorsichtig, allem was man nicht gleich ad oculos demonstriren kann,

den Rechtstitel seiner Existenz abzusprechen; denn es nehmen z. B. die Naturforscher doch auch manche Dinge getrost an, die sich zuerst nicht unmittelbar zur Erfahrung bringen liessen, wie z. B. Schwingungen von Luft oder Aether, deren Wirkungen man aber als Ton, Licht, Elektricität u. s. w. in der That wahrnimmt. Weil nun die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele ebenso offenkundig, wie diese Phänomene, sind, so dürfen wir die vermittelnde Function nicht ohne Weiteres für eine Fabel halten, sondern müssen es uns grade als wissenschaftlich bestimmtes Problem setzen, nachzuweisen, warum die Bewegungsfunction der Seele verborgen bleibt und ob sie nicht etwa doch irgendwie auch zur Anschauung gebracht werden könnte.

1. Die unbewussten Functionen.

Da wir nun wegen unserer Wechselwirkung mit den übrigen Wesen der Welt ein unbedingtes Zutrauen zu einer bewegenden Function in uns haben können, so wird uns auch der nöthige Muth zur Arbeit nicht fehlen, wie wir denn auch gleich durch einen ersten Erfolg gestärkt werden, weil das Problem sich sofort wie eine Gleichung handlicher umformen lässt. Alles nämlich, was nicht bloss erschlossen, sondern durch sich selbst erkannt werden soll, muss bewusst werden; was aber in der Verborgenheit bleibt, das gehört eben in die unbewusste Region des Seelenlebens. Dass nun Vieles in uns vorhanden ist, was doch unbewusst bleibt, daran zweifelt Niemand, wie z. B. dass unsere Sprachkenntnisse vorhanden sind, auch wenn man nicht spricht und nicht an Grammatik denkt, und dass unsere Kunst Schlittschuh zu laufen im Sommer nicht verloren geht, wie die Schwimmkunst nicht im Winter und wie unsere ganze Gedankenwelt nicht im Schlafe. Wollte aber Jemand mit Lotze behaupten, alles dieses wäre nur vorhanden, wenn wir es in bewusster Function ausüben, so würden wir die umgekehrte Thesis aufstellen, dass vielmehr die Bewusstheit aller Function bloss accidentell sei, da sich all dergleichen zuweilen auch ganz unbewusst vollzieht, wie jeder weiss. Noch seltsamer aber wäre die Forderung an uns, etwa diese unbewussten Zustände zu beschreiben und vor die Anschauung zu bringen, damit man an ihre Wirklichkeit glauben könne; denn wir würden dem Opponenten die bekannte Gegenfrage stellen, uns zu beschreiben und anschaulich zu machen, wie ein Ding aussieht, wenn es Niemand sieht. Das also wäre nun schon ein grosser Schritt zur Lösung des Problems, dass wir getrost Bewegungsfunctionen der Seele annehmen dürfen,

wenn wir nur zugestehen, dass dieselben dem unbewussten Seelenleben angehören und desshalb nur an ihren Wirkungen erkannt werden, niemals aber irgendwie zur Anschauung kommen.

Obgleich es hier unsere Aufgabe nicht ist, genauer auf die Philosophie der Naturwissenschaft einzugehen, so möchte ich doch daran erinnern, dass alle die physikalischen, chemischen und organischen Erscheinungen der Natur nicht, wie Aristoteles und alle philosophisch ungeschulten Modernen annehmen, als wirkliche Thätigkeiten der Wesen gelten können, sondern eben nur als Erscheinungen, d. h. als die Formen, unter denen wir in unserem Geiste das wirkliche Leben der Natur vorstellen und denken. Mithin müssen wir in der ganzen Natur lauter uns unbewusste Bewegungsfunctionen oder Handlungen annehmen, welche von jenen Erscheinungen in uns die Ursachen sind. Da wir nun finden, dass die in unserem Leibe lebendige Seele in dieser Gesellschaft der Naturwesen völlig zu Hause ist und sich auf ihre Gewohnheiten, Sitten und Gesetze vollkommen versteht, so kann uns kein Zweifel darüber bleiben, dass sie im Verkehr mit den Naturwesen, d. h. also im Verkehr mit unserem Leibe, ganz dieselben Handlungen ausübt, die von der Naturwissenschaft als physikalische, chemische und organische bezeichnet werden. Und da es wohl keine verführerische Kraft hat, sich mit Lotze einzubilden (Psychologie § 81), dass Gott die Seele „an dem Ort und in dem Augenblicke“ erschüfe, wann der ihr zugehörige Organismus ohne sie fertig geworden sei, so werden wir umgekehrt sagen müssen, dass die Seele durch ihre eigenen im Zusammenleben mit den Naturwesen allmählich erworbenen Bewegungsfertigkeiten sich ihren Leib selbst organisirt, wie sie (wenn wir diese grössere Leistung mit einer kleineren vergleichen) unbewusst alle die unzähligen nöthigen Functionen zu coordiniren versteht, durch die das Gehen, Schwimmen, Clavierspielen u. s. w. zu Stande kommt. Doch dies gründlich zu beweisen und an den biologischen Problemen durchzuführen, gehört nicht hierher. Ich begnüge mich damit, hier nur die Thesis wieder aufgestellt zu haben, die ich schon in der ersten Auflage meiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele und später in der Arbeit über Darvinismus und Philosophie vertheidigte und die ich durch Lotzes Einwendungen gar nicht erschüttert finde.

Da nun die Annahme unbewusster Handlungen gar keine Schwierigkeiten hat, so müssen wir von der Naturwissenschaft, die als ihren Gegenstand blosse Bewusstseinserscheinungen besitzt und

deren Formen und Gesetze bloss für diese bestimmte psychische Sphäre etwas bedeuten, zu einer Metaphysik der Natur übergehen, um die Erscheinungen auf wirkliche Thätigkeiten wirklicher Wesen zurückzuführen. Denn z. B. die Optik erklärt ja nur die Welt, sofern sie sich in den Gesichtserscheinungen des Bewusstseins darstellt, und sagt kein Wort über etwas Wirkliches aus, da die angeblichen wirklichen Dinge, die Sonne, die gesehenen farbenreichen Objecte, Spiegel und dergl. ja bloss Bilder der wirklichen Dinge sind, wie sie einem Sehenden erscheinen und dann naiv nach Aussen projicirt und verdoppelt werden, so dass man einmal von dem wirklichen Spiegel draussen spricht und dann wieder von dem Bild des Spiegels in uns, während der Spiegel draussen auch nicht das kleinste Merkmal besitzt, welches er nicht aus dem Vorrath unserer sinnlichen Perceptionen entlehnt hätte. Da wir also nicht die wirklichen Dinge sehen, sondern nur die Geburten unserer Sinnlichkeit und Vorstellung nach Aussen werfen, um unter diesen Larven, als wären es wirkliche Wesen, zu wandern, während wir in der That unter diesen Larven die einzige fühlende Brust sind: so ist es für jede Metaphysik der Natur nothwendig, eine Vielheit von nicht-sinnenfälligen Wesen anzunehmen, die durch ihre wirklichen Thätigkeiten in Verkehr mit einander stehen und deren Wechselwirkung dann in unserer Sinnlichkeit die Erscheinungen hervorbringt, die wir die Natur nennen. Da nun unsere Seele als wirkliches Wesen mit den anderen in Verkehr steht, so müssten wir, wenn alle diese Handlungen nicht unbewusst vor sich gingen, sondern überall bewusst wären, nothwendiger Weise auch ein Bewusstsein davon haben, wie wir es machen, den Arm zu heben, das Auge zu senken u. s. w. Wenn diese unsere Handlungen aber unbewusst vor sich gehen, so brauchen wir auch nicht Bewusstsein in die äussere Natur hineinzuphantasiren und die Blumen ihren Duft selbst riechen und den Schnee seine Kälte selbst fühlen zu lassen und dergl., sondern es ist mehr als bloss wahrscheinlich, dass die niedere Natur überhaupt kein Bewusstsein hat, sondern all ihre Handlungen in dem physikalischen, chemischen und organischen Verkehr der Wesen untereinander unbewusst ausübt. Mithin kann es keine Schwierigkeit haben, wenn wir ausser jenen bekannteren der Seele noch eine unzählbare Menge anderer unbewusster Handlungen zuschreiben, die durch ihre Unbewusstheit nicht etwa fabelhaft werden, sondern ganz denselben Gesetzen unterliegen und ebenso noth-

wendig sind, wie alle übrigen Handlungen oder Bewegungen der die Naturerscheinungen hervorbringenden Wesen.

2. Die bewussten Functionen.

Gleichwohl hat es etwas Missliches, ein solches unbekanntes Gebiet zu postuliren, wenn nicht ein Theil dieses Gebietes uns unmittelbar bekannt, d. h. bewusst geworden ist, wie wir z. B. im Innern Afrika's ganz gern auch noch unbekannte Berge, Flüsse, Thiere und Menschen voraussetzen, da wir von der Küste aus vordringend überall dergleichen angetroffen haben und nun von dem Bekannten auf das noch Unbekannte schliessen. Desshalb verlange ich vor Allem darnach, zu erforschen, ob wir nicht wenigstens einige Handlungen der Seele unmittelbar kennen, d. h. ob nicht einige uns bewusst werden, damit wir dann, wenn wir sehen, dass sie weder dem Gefühls- (Willens-), noch dem Erkenntnissvermögen angehören, mit gutem Recht ein wirklich bekanntes Gebiet des Bewegungsvermögens setzen und dementsprechend erst ein weiterhin zugehöriges minder bewusstes und ganz unbewusstes Gebiet postuliren können.

Ein solches Gebiet bewusster Bewegungsfunctionen ist nun ganz bekannt, und es bedarf gar keiner Experimente und keiner hypnotischen Zustände, auch keiner feinen Messwerkzeuge, sondern bloss energischen Denkens, um das Gesuchte völlig vor Augen zu stellen. Desshalb muss es freilich auf eine Ueberraschung hinauskommen; denn wenn wir das Gesuchte schon kennen sollen, so müssen wir es offenbar früher verkannt und anderswo untergebracht haben, wie der Achilleus unter die spinnenden Mädchen gesteckt war, bis ihn Odysseus an seiner Vorliebe für die Waffen sicher von den putzliebenden Spinnerinnen unterschied und herauszog. Kurz gesagt, es handelt sich um das ganz bekannte Gebiet der Sinnesempfindungen.

Abgesehen von denjenigen Psychologen, welche, wie Maass, die Tastempfindung, die man auch Gefühl nennt, zu den Gefühlen rechneten, und von denen, welche in ganz kritikloser Weise noch heute die Gefühle von Lust und Schmerz mit den Empfindungen in Eins zusammenmischen, weil sie bei Gelegenheit der Sinnesempfindungen entspringen, ich sage, abgesehen von diesen beiden Auffassungsweisen, bei denen der analytische Scharfsinn zu kurz kommt, haben alle früheren Philosophen, so weit meine Erinnerung reicht, die Empfindungen für sich abgesondert und sie für die unterste Stufe des E r k e n n t n i s s v e r m ö g e n s gehalten, und es

ist meines Wissens nicht einmal ein Zweifel über die Rechtsgültigkeit dieser Topik geäussert worden und desshalb wie bei einer selbstverständlichen Sache auch gar kein Beweis dafür gegeben, wesshalb die Empfindungen gerade zu dem Gebiete der Erkenntniss gehörten. Der Grund für diese scheinbare Selbstverständlichkeit und Gewissheit liegt offenbar darin, dass die Sinnesempfindungen uns ja die objective Welt aufschliessen und uns also erkennen lassen, was da draussen ist, wie sie desshalb auch alle Anschauungen und Erfahrungen constituiren. Selbst diejenigen, welche, wie Kant, kritisch und skeptisch verfuhren, nahmen desshalb immer an, dass ohne Anschauung und Empfindung die Begriffe „leer" wären und dass die Realität durch die Empfindung zur Erkenntniss käme. Es handelte sich desshalb für alle die früheren Philosophen bloss darum, welchen Erkenntnisswerth man den Sinnen zugestehen, mit welchen Vorsichtsmassregeln man ihre Offenbarungen deuten, welche Stufe der Erkenntniss man den Empfindungen, die wir mit den Thieren theilen, anweisen und wie man die Vernunft als ein selbständiges Vermögen ihnen gegenüber zur Anerkennung bringen wolle, oder ob man die Vernunft aus der Sinnlichkeit selbst herleiten könne. Denn sowohl die Sensualisten als die Rationalisten, mochten sie beide Vermögen als Eins oder als Erkenntnissquellen verschiedenen Ursprungs betrachten, waren darüber doch gar nicht mit einander im Streite, ob die Sinnesempfindungen überhaupt zu den Erkenntnissfunctionen gehörten, ebensowenig wie die Ethnologen, wenn sie darüber streiten, ob die Weissen sich aus den Negern herausentwickelt hätten, es in Frage stellen, ob sie beide Raçen zu der Gattung Mensch zu rechnen hätten.

Die Empfindungen gehören nicht in das Erkenntnissvermögen.

Da ich nun hier lehren will, dass die Empfindungen einem dritten, bisher nur nebenbei bemerkten, noch nirgends aber klar erkannten Vermögen der Seele angehören, muss ich zunächst nachweisen, wesshalb sie mit dem Erkenntnissvermögen nichts zu thun haben; denn dass sie nicht zu dem Willens- (Gefühls-) Vermögen zu rechnen sind und auch nicht mit den Gefühlen verschmelzen können, halte ich für überflüssig zu demonstriren. Um aber den Beweis anzutreten, muss das Wesen der Erkenntniss definirt und durch Propria, d. h. durch ihm ausschliesslich und eigenthümlich zukommende Merkmale charakterisirt werden, worauf dann zu zeigen ist, dass auf die Empfindungen weder die Definition noch die Propria der Erkenntniss passen.

1) Nun ist jede Erkenntniss, möge sie eine Anschauung, Erfahrung, ein Begriff, Urtheil, Schluss, eine falsche oder richtige Meinung, Irrthum oder Wissenschaft genannt werden, immer ein Coordinatensystem, in welchem gewisse Beziehungspunkte nach einem Gesichtspunkte zu einer Beziehungseinheit zusammengefasst werden. Diese Definition muss natürlich wieder bewiesen werden und zwar inductiv an allen denjenigen geistigen Erzeugnissen, die man für Erkenntnisse hält. Da aber in meiner Religionsphilosophie S. 208 ff. der Beweis für die Urtheile und Begriffe, unter welche man alle Erkenntnissformen mit Ausnahme der Anschauungen unterordnet, schon geführt ist, und da ich an jenem Orte auch schon deductiv, d. h. durch Analyse des Erkennens oder Denkens selbst, die Definition gerechtfertigt habe, so brauche ich hier nur noch die Anschauung in Betracht zu ziehen, weil diese allein eine Instanz begründen könnte. Ich meine aber nicht die Anschauung, die durch sogenannte Apperception oder Erinnerung zu Stande kommt, weil bei dieser (z. B. wenn man ein Haus, einen Menschen wiedererkennt, eine Pflanze oder einen anderen Gegenstand recognoscirt) das Wesen des Schliessens sofort in die Augen fällt, sondern ich meine die erste Anschauung, das erste Auffassen eines Gegenstandes. Allein hier ist doch ersichtlich, dass, wenn ein Kind sich zuerst eine Anschauung von seiner Mutter oder Amme bildet, oder wenn wir einen nie vorher gesehenen Gegenstand aus Afrika oder Australien anschauen, immer gewisse Beziehungspunkte, Farben, Töne, Gerüche u. dergl. nach einem Gesichtspunkt vereinigt werden, indem man z. B. den Gesichtspunkt des räumlichen Beisammen, oder der Zahl, oder der Figur, oder des Ganzen und des Theils verwendet, wie denn der ganze Anschauungsunterricht für die Kinder darauf beruht, diese Gesichtspunkte, auf denen die Zusammenfassung der Beziehungspunkte zur Einheit einer Anschauung sich begründet, zu klarer Erkenntniss zu bringen. Es kann also keine Frage sein, dass auch die Anschauung unter die gegebene Definition alles Erkennens fallen muss.

Wenn hiermit nun der Obersatz aufgestellt und bewiesen ist, so macht der Untersatz keine Schwierigkeiten mehr; denn Niemand wird behaupten, dass bei einer Empfindung, wie süss, sauer, weiss, hart, kalt u. s. w. irgendwelche Beziehungspunkte vorhanden sein müssten, auf welche hinblickend wir nach irgend einem Gesichtspunkte zu den Empfindungen als Folgerungen gelangten, d. h. etwa weiss, sauer u. s. w. dann erst erkennten; sondern es ist wohl ganz

offenbar, dass alle Empfindungen völlig isolirt zu Bewusstsein kommen und so wenig sich erst aus einem Erkenntnissprocess ergäben, dass sie vielmehr überall als die einfachen und beziehungslosen Punkte allen Beziehungen zu Grunde gelegt werden. Denn wollte Jemand einwenden, die Empfindung „weiss“ bezöge sich doch auf den Schnee und würde im Vergleich mit der Farbe der Kreide und des Schwans nach dem Gesichtspunkt der Einerleiheit oder Aehnlichkeit gefolgert, oder wenn man, wie Ulrici, meinte, jede Empfindung könnte nur durch Unterscheidung von anderen Empfindungen bewusst werden, so dürfte man solchen Einwand wohl scherzhaft nehmen, da es sich dann ja um ein Urtheil oder einen Schluss handelte und nicht um die Empfindung selbst, die nichts davon weiss, dass sie durch eine Ursache hervorgerufen ist und einem Objecte oder Subjecte zugeschrieben, oder von anderen Empfindungen unterschieden wird. Ulrici verwechselte, wie ich ihm dies darlegte,*) das einfache Bewusstsein mit der Erkenntnissthätigkeit, welche das gegebene Bewusstsein zum Objecte nimmt.

Somit folgt denn auch der Schlusssatz nach der zweiten Figur, welche ich die Oppositionsfigur nenne, mit völliger Sicherheit, dass die Empfindungen an dem Wesen des Erkennens, wie es definirt ist, gar keinen Antheil haben.

2) In zweiter Linie müssen nun die Propria der Erkenntniss für den Beweis verwerthet werden, da jedes Proprium einen neuen Obersatz liefert. Da aber die Charakteristiken leichter verständlich sind, als die Definition, so dürfen wir gleich mehrere zusammenfassen, um nicht umständlich und pedantisch zu werden.

Als Obersatz wird desshalb gelten müssen, dass alle Erkenntniss unter den Gesichtspunkt von wahr oder falsch fällt, weil diese Unterschiede nirgends sonst brauchbar sind, als nur wo es sich um Erkennen und Wissen handelt. Ebenso zweitens verlangt jede angebliche Erkenntniss, möge sie als Meinung oder als Wissen auftreten, einen Beweis, einerlei ob dieser Beweis deductiv oder inductiv, direct oder indirect geführt werde; denn auch die Axiome und Principien werden immer entweder inductiv oder indirect bewiesen. Drittens können die Eigenschaften klug, dumm, gelehrt, unwissend, und die zugehörigen Begriffe von Unterricht, Lehrbarkeit, Schulen u. s. w. als ausschliesslich eigenthümlich dem Gebiete der Erkenntniss zugewiesen werden.

*) Vergl. Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. 83. Bd. 1. u. 2. Heft.

Dementsprechend wird der Untersatz auch hier verneinend sein, da die Empfindungen erstens weder wahr, noch falsch sind; denn wenn man auch solche Prädicate zuweilen für die Empfindungen gebraucht, so beziehen sie sich doch immer auf Urtheile über die Empfindungen, wie z. B. ein Farbenblinder „fälschlich" roth nennt, was die Gesunden etwa als grün bezeichnen; die Empfindungen selbst jedoch, welche ein Gesunder oder Kranker hat, sind weder wahr, noch falsch, sondern bloss so oder anders, d. h. qualitativ verschieden. Zweitens lassen sich Empfindungen nicht beweisen, ebensowenig wie die Gefühle von Lust oder Schmerz. Darum lassen sie sich drittens auch nicht lehren und auf Schulen vortragen, und man nennt den Blinden nicht dumm, weil er nicht sieht, den Hörenden nicht klug im Gegensatz zu dem Tauben.

Daraus ergiebt sich der Schlusssatz, dass im Hinblick auf die charakteristischen Merkmale der Erkenntniss die Empfindungen auf keine Weise zu dem Gebiete des Erkenntnissvermögens gerechnet werden können.

Umgekehrt liesse sich dann noch dasselbe Resultat erweisen, wenn man von den Empfindungen ausginge; denn da z. B. Intensität allen Empfindungen zukommt, so ist sofort ersichtlich, dass keine einzige Erkenntniss unter diesen Gesichtspunkt fallen kann. Jedes Beispiel zeigt dies zur Genüge, da man etwa den Pythagoreischen Lehrsatz nicht mehr oder weniger stark erkennen kann; denn das Weniger-Erkennen bedeutet eben Nicht-Erkennen des ganzen Satzes oder seiner Theile, und ein Mehr-Erkennen ist sinnlos, oder bezieht sich auf andre Erkenntnisse, etwa auf Folgerungen.

Vielleicht aber möchte ein sehr Gescheidter über diese vielen Beweise spottend sagen, es sei ihm dennoch selbstverständlich, dass die Empfindungen zu dem Erkenntnissvermögen gehörten, weil alle Erkenntnisse sich auf sie bezögen und sich auf ihnen aufbauten und weil alle Begriffe ja nach Kant's Formel ohne Anschauungen oder Empfindungen leer wären. Ueber solchem Spott würden wir den Humor nicht verlieren, sondern gutmüthig den Irrthum analysiren; denn es handelt sich um Verwechselung von Beziehungspunkten und Beziehungseinheiten. Die Beziehungseinheiten, z. B. Begriffe, Vorstellungen, Anschauungen, sind Erkenntnisse; die zugehörigen Beziehungspunkte aber können aus allen Gebieten der Seelenthätigkeit genommen werden und also ebensogut, wie aus den Empfindungen, auch aus dem Gefühl und dem Ichbewusstsein. Wenn desshalb alle Beziehungspunkte der Erkenntniss auch Er-

kenntniss wären, so gäbe es überhaupt nichts als Erkenntniss in der Welt und man dürfte weder Gefühle, noch Ich, noch sonst reale Wesen mehr annehmen, sondern befände sich in der armen Welt des theoretischen Idealismus, in welcher auch die Natur nur ein auseinandergeplatzter Begriff ist und wo das Gefühl, die Kunst, die Religion nur in mehr oder weniger bestimmten Begriffen besteht. Solchen Geistesarmen, die den Geist in Lehrbüchern verpacken können, würde man mitleidig einen Papiergeldzettel in die Hand drücken mit der Warnung, ihn ja nicht zu zerstückeln, da nur die Beziehungseinheit, nicht die Papierfetzen Geldwerth hätten.

Die Empfindungen sind die bewusst werdenden Akte des Bewegungsvermögens.

Da es nun bloss drei Seelenvermögen giebt und die Empfindungen weder zu dem Gefühlsvermögen, noch zu dem Erkenntnissgebiet gehören, so bleibt nur übrig, sie in das Gebiet der Bewegung oder Handlung zu versetzen. Diese Behauptung wird allerdings zuerst sehr befremdend sein, weil die Empfindung nichts von Bewegung oder Handlung an sich zu haben scheint. Indess dürfte man doch geneigt sein, diese paradoxe These genauer zu erörtern, wenn man sich an die alte dogmatische Auffassung erinnert, wonach die Empfindung als Entelechie oder Energie aus der Bewegung der Materie in den Sinnesorganen hervorgeht, wesshalb die Alten auch schwankten, ob Bewegung und Energie nicht einerlei wäre, wie aus derselben Auffassung auch die moderne Ausdrucksweise „specifische Energien der Sinne" stammt.

Um nun die strenge Demonstration zu geben, müssen wir die Methode der Untersuchung vorschreiben. Zu diesem Zwecke müssen wir zunächst nach der früher herrschenden Vorstellungsweise Empfindung und Bewegung (oder Handlung) von einander unterscheiden und nach einander von jedem der beiden Elemente den Anfang nehmen, um zu versuchen, sie an irgend einem Punkte in einander übergehen zu lassen oder sie als identisch zu setzen. Es muss uns also so gehen, wie wenn wir die Genesis und das erste Buch Mosis für verschiedene Bücher hielten und dann beim Durchlesen die Identität bemerkten.

a. Ausgang von den Bewegungen. Wenn wir nun von den Akten des physischen Bewegungsvermögens ausgehen wollen, so erinnern wir uns, dass wir diese Akte zunächst als unbewusst auffassen mussten, da die Art, wie wir unsere Glieder zum Gehen, Stehen, Springen u. s. w. richten und in Schwung setzen, uns unbekannt bleibt; trotz dieser Unbewusstheit war die Annahme

nothwendig, dass solche Handlungen von unserer Seele vollzogen werden und zwar als Handlungen von grosser Verschiedenheit, weil wir sonst die Mannigfaltigkeit des Verkehrs mit unserem Leibe nicht zu erklären vermöchten; denn es muss eine andere Bewegung sein, welche das Auge öffnet als welche es schliesst, eine andre, welche den Fuss, als welche die Hand hebt, u. s. w.

Da aber der Begriff des Unbewussten nichts Qualitatives bedeutet, sondern vielmehr unter die Kategorie der Intensität fällt und ein Mehr oder Weniger, d. h. verschiedene Grade zeigt, so muss in dem Unbewussten nothwendig auch immer etwas von der Gattung Bewusstsein vorhanden sein. Ich kann mich hier auf die feinen Bemerkungen von Leibnitz berufen, der die „unmerklichen Wahrnehmungen" so nachdrücklich geltend gemacht hat; denn das Bewusstsein zeigt deutlich verschiedene Grade, so dass es, wie ich lehre, mit dem unbewussten von derselben Gattung und nur durch die Intensitätsstufe unterschieden ist.

Sobald wir aber keinen Qualitätsunterschied mehr zwischen Unbewusstheit und Bewusstheit machen, so kommen wir auf eine neue Spur; denn es ist nun leicht, weiterzugehen und die Handlungen der Seele in ihrem Verkehr mit dem Leibe intensiver und also bewusster werden zu lassen. Was aber wird dann eintreten? Wenn wir ein Wort der Sprache dafür suchen, um das Bewusstwerden unserer physischen Handlungen zu bezeichnen, welches passendere Wort könnten wir wählen, als Empfindung (sensatio)?

Da unser geistiges Leben ein Coordinatensystem von Functionen bildet und da sich an jede Empfindung ein Gefühl (Wille) und eine Erkenntniss anschliesst, so ist es ganz natürlich, dass nicht nur die grossen griechischen Denker, sondern auch die neueren Philosophen die so entstandenen verwickelten Gewebe der geistigen Vorgänge nicht immer mit logischer Chemie in ihre Elemente oder mit logischer Anatomie in ihre Fasern und Zellen zerlegt und gesondert betrachtet haben. Da nun solche Verwachsungen, Verfilzungen und Verschmelzungen, wie sie sich von selbst bilden und daher auch in die Sprache der hergebrachten Wissenschaft übergegangen sind, der alten Alchemie, aber nicht der von uns geforderten logischen Chemie entsprechen, so müssen wir hier Alles abwehren, was sich als Lust oder Unlust und als Meinung oder Auffassung an die Handlungen anschliessen und damit verweben will, um reinlich und subtil die bewusstwerdende Handlung ganz für sich zu ver-

stehen. Denken wir uns nun eine Hebung unseres Armes in der Art, dass sie intensiver wird, etwa wie wenn wir ihn längere Zeit gestreckt erhalten, so wird das Bewusstsein der Handlung stärker, und wir haben eine Empfindung, die wir hier etwa Arbeit oder Mühe oder Anstrengung oder Energie zu nennen pflegen. Also hatten wir dasselbe Bewusstsein auch schon vorher, nur in vermindertem Grade, d. h., wie man sich ausdrückt, wir waren uns unseres Thuns nicht bewusst oder kaum bewusst. Wer aber genauer aufmerkt, wird bald zu der Einsicht kommen, dass alle, auch die bequemsten und leichtesten Thätigkeiten von einem gewissen Bewusstsein begleitet, d. h. Empfindungen sind, da wir ohne solche Empfindungen nur indirect erschliessen und nicht unmittelbar wissen könnten, ob wir etwas gethan oder nicht gethan haben. Das Kind z. B. schaukelt mit seinen Füssen in unbewusster Weise, und es pflegt ihm dies von dem Pädagogen verboten zu werden. Sollte es nun, wenn es an den Pädagogen denkt, nicht auch, ohne mit den Augen die Bewegungen seiner Beine zu sehen, ein Bewusstsein darüber haben, ob es die Bewegung ausführte oder nicht? Man nennt solche Empfindung gewöhnlich Muskelgefühl; es ist uns als Psychologen aber zunächst gleichgültig, welche entferntere Organe durch unsere seelische Thätigkeit betroffen werden, ob Hirnganglien, peripherische Nerven oder Muskeln; wir dürfen jedenfalls behaupten, dass abgesehen von aller Controlle durch andre Sinne, d. h. abgesehen von allen indirecten Schlüssen die Thätigkeit unmittelbar merklich oder bewusst werden müsse, weil wir sie sonst niemals auf uns beziehen, sondern wie etwas uns Fremdes, z. B. wie das Fliegen eines Vogels, irgend einem Gegenstande der Aussenwelt zuschreiben würden.

Denn wenn wir uns einbildeten, wir würden uns in der empfundenen Bewegung nicht unserer Activität, sondern erst durch Rückkehr der Bewegung von den Muskeln als von einem fremden Objecte aus bloss unserer Receptivität bewusst, da die Empfindungen als Erkenntnisse zu der Receptivität gerechnet werden, so müssten wir die Kategorie Handlung aufheben, da sie dann nur einen uns unbekannten Zustand der Aussenwelt bezeichnete, und wir könnten demgemäss auch von keinem anderen Menschen und von keinem Thiere diese Kategorie aussagen und nicht von seiner Arbeit, seiner Anstrengung und von seinem Thun überhaupt sprechen, wenn uns das, was wir damit meinen, nicht unmittelbar bewusst wäre. Da wir aber sorgfältig jede Vermischung der Empfindung

mit coordinirten Gefühlen und Vorstellungen abwehrten, so zeigt sich, dass die Empfindung selbst nichts anderes sein kann, als die mehr oder weniger bewusste Thätigkeit oder Handlung der Seele selbst, und zwar sofern sie nicht weniger, sondern mehr bewusst wird.

Nachweis des Einklangs der neuen Auffassung mit der Naturwissenschaft.

Die Anatomen und Physiologen haben nun, indem sie sich an die früher herrschende Psychologie anschlossen, die Sinnesempfindungen zu dem Erkenntnissvermögen gerechnet und desshalb die sensiblen und motorischen Nerven unterschieden und ebenso die Muskeln in die glatten und quergestreiften getheilt, um die einen dem Einfluss der Seele zu unterwerfen, die andern ihr zu entziehen. Ja, sie haben auch den Frosch enthauptet und andre Experimente gemacht, um zu zeigen, dass sehr viele Bewegungen des Leibes, z. B. die des Herzens, der Stimmorgane u. s. w. gar nicht von der sogenannten Seele abhingen. Darauf müssen wir näher eingehen. Um nun gleich mit dem letzten Beweise anzufangen, so ist die Logik solcher Schlüsse in schlechtem Zustande und bedarf einer subtileren Handhabung. Denn wenn ein Feldherr einem seiner Generale den Auftrag ertheilt, seine Regimenter in der und der Richtung in das feindliche Land zu dirigiren und so und so mit dem Feinde aggressiv oder defensiv zu verfahren, so kann der Feldherr selbst inzwischen von einer Kugel getödtet werden, während vielleicht, wenn keine Drahtverbindungen vorhanden sind, noch monatelang Märsche und Gefechte der abgesendeten Truppen in der von ihm vorgeschriebenen Weise stattfinden. Ebenso braucht ein Chronometer nur einmal aufgezogen zu sein und es wird, auch wenn der Besitzer inzwischen stirbt, die Uhr doch monatelang richtig fortgehen, ohne sich um den Tod des Urhebers ihrer Bewegungen zu bekümmern. Diese beiden Vergleichungen zeigen genügend, dass unsere Behauptung, alle Bewegungen des Leibes hingen von der Seele ab, dadurch nicht im Mindesten berührt wird, dass das Herz noch lange nach der Enthauptung des Frosches weiter schlägt, sondern es wird dadurch bloss bewiesen, dass der Körper nicht aus lauter ungeschulten Recruten besteht, sondern auch Ganglien besitzt, welche zwar keine Generalsepauletten verdienen, aber doch eine gewisse Reihe von Reactionen selbständig ausüben; denn die Leistung dieser untergeordneten Centren ist nicht so complicirt, dass etwa Urtheil und kluge Modification der Handlung erforderlich wäre, sondern es

dreht sich überall nur um ein gewisses Coordinatensystem von Functionen, das mit geringen Unterschieden der Anpassung an die gegebenen Bedingungen immer gleichmässige Reflexbewegungen ausübt und entweder ausgelöst wird oder ruht.

Hiermit hängt zweitens der Unterschied der willkürlichen und der dem Willen entzogenen Muskelthätigkeit zusammen, der ebenfalls durch die alte Psychologie eine falsche Fassung erhalten hat; denn es steht gar nichts im Wege, den Willen hier ganz fortzulassen, weil er überhaupt erst in zweiter Linie in Rechnung kommt, und dagegen einfach von constanten oder regelmässigen und andererseits von unregelmässigen oder accidentellen Bewegungen zu sprechen; denn die Darmbewegung, die Herz- und Athmungs-Bewegungen und dergl. sind regelmässige oder constante Bewegungen, und es ist bei jedem complicirten Bewegungssystem sowohl in der Natur, als in der Technik und im politischen und praktischen Leben nothwendig, gewisse Geschäfte oder Bewegungen als grundlegende ein für allemal regelmässig vollziehen und nur auf dieser Grundlage gewisse, den zufälligen Umständen angepasste, unregelmässige und accidentelle Bewegungen ausführen zu lassen, so dass auch dieser anatomisch-physiologische Unterschied für unsre Theorie nicht die geringste Schwierigkeit bildet, vielmehr daraus leicht erklärt wird, da es umgekehrt eine Reihe von Abenteuerlichkeiten liefern würde, wenn man, wie Lotze, den Leib ohne die Seele fabriciren und sie nur als Prinzen in's Land bringen und krönen liesse, da sie dann ja von den Geschäften des Landes und dem Brauch der Unterthanen nichts verstände. Es ist immer besser, den Majordomus regieren zu lassen, der die Herrschaft selbst eingerichtet hat, und die Natur pflegt auch überall nur diejenigen Ursachen anzuerkennen und auszuzeichnen, welche sich durch ihre eigene Arbeit und Anpassung ein Anrecht auf ihre Macht erworben haben. Königreiche zu verschenken oder zu verkaufen, kommt aus der Mode und aus dem Völkerrecht, da es wider die Gewohnheiten der Natur ist.

So bleibt uns nur der Gegensatz der sensiblen und motorischen Nerven übrig, der es zweifelhaft machen könnte, dass die den sensiblen Fasern entsprechenden Empfindungen dem Bewegungsvermögen zuerkannt werden dürften. Allein auch hier ist ein subtileres Denken erforderlich; denn erstens sahen wir ja schon, dass die durch die motorischen Fasern bewirkten Bewegungen unserer Glieder uns bewusst, d. h. zu Empfindungen werden,

indem wir unsere Anstrengung in den sogenannten Muskelgefühlen empfinden, und zweitens nimmt doch auch die projectivische Denkweise der Naturforscher an, dass die Sinnesreize, welche in den sensiblen Fasern stattfinden, Bewegungen sind, denen also nach der allgemeinen Bewegungslehre auch nur eine Bewegung entsprechen kann. Soll desshalb die letzte Bewegung als Endresultat im Gehirn oder in der Seele geschehen, so muss diese Bewegung selbst bewusst werden, wenn es zu einer Empfindung kommen soll. Mithin ist dieser Unterschied der Nerven nicht geeignet, unseren Lehrsatz zu beunruhigen, da sich vielmehr gerade auch nach der naturwissenschaftlichen Darstellungsweise ergiebt, dass die Empfindungen überhaupt nichts anderes sein können, als bewusst werdende Bewegungen. Obgleich wir nun als Metaphysiker den Raum und die Bewegung in dem Sinne, wie die Naturforscher die Erscheinungen auffassen und formuliren, für phänomenologisch erklären, so müssen wir doch auch das von uns „Bewegung", „Handlung", oder „Akt" genannte reale Sein, welches den Verkehr mit den Wesen ausser uns vermittelt, sobald es intensiver wird, also zu deutlicherem Bewusstsein übergeht, „Empfindung" nennen und kommen daher zu einem Einklang mit den naturwissenschaftlichen Annahmen. Denken wir uns den Naturforscher vor einen Spiegel gestellt und die Phänomene darin klug beobachtend, den Metaphysiker aber die Gegenstände selbst betrachtend, so werden beide, wenn sie über die vorkommenden Thatsachen reden und zwar Jeder in seiner besonderen Ausdrucksweise, doch schliesslich immer übereinstimmen, und so ist es nicht zu verwundern, dass unser Lehrsatz von der Naturforschung nur unterstützt und beglaubigt werden kann.

b. Ausgang von den Empfindungen. Schlagen wir nun wie vorsichtige Rechner, die auch die Probe des Exempels machen, den umgekehrten Weg ein, so sehen wir sofort, dass uns mit den Empfindungen „weiss, blau, süss, sauer, warm, kalt" u. s. w. gar kein Wille (Gefühl) gegeben ist; denn z. B. bei der Empfindung des Sauren wird bei dem Einen ein Widerwille, bei dem Andern je nach seiner Liebhaberei ein Genuss entstehen, da diese Willensstellungen oder Gefühle nicht die Empfindung selbst, sondern eine Coordination derselben zu dem Zustande der Person ausdrücken. Ebensowenig haben wir darin irgend einen Erkenntnissakt; denn wir sagen damit nicht: „der Himmel ist blau", „der Salat ist sauer" u. s. w.; es liegt darin gar keine Vorstellung von einem Gegen-

stande, von Existenz oder Eigenschaft und überhaupt kein Denken, Urtheilen oder Schliessen und Meinen, sondern ein ganz beziehungsloses Bewusstsein.

Wenn wir über die Empfindungen weiter philosophiren, so zeigt sich gleich, dass solch Bewusstsein nicht immer gleich stark, sondern mehr oder weniger deutlich ist, wie man ja die Luft mehr oder weniger kalt, die Milch mehr oder weniger sauer findet. Da es nun offenbar Grade hat, so laufen wir auf der Skala abwärts und kommen daher nothwendig zu Empfindungen, die den geringsten Grad der Bewusstheit haben und ins Unbewusste übergehen.

Sollten wir nun da, wo, wie in der Quantität, keine qualitative Grenze möglich ist, eine Grenze setzen wollen und die unbewusst werdenden Empfindungen für Nichts erklären? Weit gefehlt! Denn wenn ein Mehr oder Weniger zugestanden wird, so ist damit zugleich der Charakter der Bewusstheit als ein unwesentlicher Unterschied erkannt, und es muss ein X gesucht werden, welches das Wesen der Sache bildet, indem es bald mehr, bald weniger den Charakter der Bewusstheit an sich hat. Dieses X kann nun, da es der Seele angehört und weder Gefühl, noch Erkenntniss ist, nichts Anderes als einen Akt, eine Handlung oder Bewegung der Seele überhaupt bilden. So werden also die Empfindungen als Lebensakte erkannt, welche sowohl unbewusst, als bewusst stattfinden und, wenn sie in den intensiveren Grad der Bewusstheit gelangen, „Empfindungen“ genannt werden.

Doch ergiebt sich zugleich noch eine nähere Bestimmung; denn obgleich alle Akte des Seelenlebens bloss das „Dass“ oder das reale Sein ausdrücken, so zeigt sich doch eine bemerkenswerthe Verschiedenheit unter ihnen, sofern die Einen immer nur in bestimmten Coordinationen auftreten, die Andern aber ganz einfach und desshalb allein für sich sind. Alle diejenigen Akte nämlich, welche einen Erkenntnissinhalt oder ein Gefühl zu Bewusstsein bringen, treten immer in gewissen Coordinatensystemen auf, da zum Beispiel zu einem Begriff mehrere Beziehungspunkte erforderlich sind, von denen jeder durch einen Akt oder eine reale Lebensäusserung zu Bewusstsein kommt, wie ebenso für jedes Gefühl coordinirt irgend ein Vorstellungsinhalt zugleich bewusst werden muss, in Beziehung auf welchen wir das Gefühl haben; denn wenn das Gefühl, z. B. ein Schmerz, so stark wird, dass einem Hören und Sehen vergeht oder dass man, wie man sagt, die Besinnung verliert, dann schwindet mit diesem Bewusstsein auch das Gefühl.

Die Empfindungen dagegen können ganz allein für sich empfunden werden, ohne dazu eines anderen Aktes zu bedürfen. Indem wir nun für diesen Unterschied die Gründe suchen, ergiebt sich leicht, dass die übrigen Akte auf das innere geistige Leben gehen, die Empfindungen aber das Bewusstsein unserer physischen Bewegungen im Verkehr mit dem Leibe bilden, so dass also dieser zweite Ausgangspunkt, den wir zur Sicherheit der Methode hinzunahmen, dasselbe Resultat liefert, wie der erste Ausgangspunkt.

Kriterium zur Unterscheidung der Empfindungen von der Erkenntniss u. dem Gefühl.

Vielleicht ist es nützlich zur Unterscheidung dieser beiden Arten von Akten noch ein Kriterium hervorzuheben. Die Vorstellungen nämlich und die Begriffe sind von der bloss perspectivischen Stellung des Menschen in der Welt befreit; denn wir können uns ebensowohl unser Zimmer und die Personen, mit denen wir gerade sprechen, vorstellen, wie auch ganz absehend von der Umgebung etwa die politischen Zustände in Amerika oder die Motive des Perikles und Salomo, oder die Integration von Differentialgleichungen. Es kann ebenso unser Gefühl bewegt werden durch die Bitten des vor uns stehenden Bettlers, wie auch durch die Euripideischen Reden der Hekuba, während die Empfindungen schlechterdings nur durch das im Raum und in der Zeit unmittelbar Gegebene entstehen. Daher haben die Empfindungen keinen universalen und socialen Charakter und sind nicht mittheilbar, sondern beziehen sich nur auf die individuelle Lebenssphäre des Menschen, d. h. sie gehen nur auf den Verkehr der Seele mit dem Leibe und bringen desshalb nur unsere physischen Bewegungen zu Bewusstsein.

Das Gesetz der Reproduction der Bewegungen.

Ueber die sogenannte Enge des Bewusstseins und den Wechsel des Bewusstseinsinhalts werden wir später Genaueres zu erforschen haben. Hier möchte ich Beides als blosse Thatsache voraussetzen, um nur die Wiederkehr der Empfindungen und der sich daran anschliessenden Stimmungen (Gefühle) und Vorstellungen in's Auge zu fassen. Man nennt diese Wiederkehr Reproduction und hat schon seit Jahrhunderten gewisse Regeln oder Gesetze dafür aufzufinden gesucht, die ein neuerer Psychologe auf vier zurückführt, nämlich nach dem Zusammenhang von Zeit, Raum, Aehnlichkeit und Gegensatz. Allein diese Vierlinge lassen sich leicht als eine Fabel nachweisen, da sie wechselseitig einander aufheben und auf der Fallacia accidentis beruhen. Es giebt vielmehr, wie ich lehre,

nur ein einziges Gesetz von der grössten Einfachheit. Da nämlich nichts aus der Seele verschwindet und also nichts absolut vergessen wird, so müssen alle einmal bewusst gewesenen Akte, Gefühle und Vorstellungen in derjenigen bestimmten Ordnung in der Seele bleiben, in welcher sie zuerst bewusst hervortraten, obwohl sie nachher zu so geringen Graden der Bewusstheit übergehen, dass wir sie unbewusst nennen. Sobald nun irgend ein neuer Akt, als Empfindung, Gefühl oder Vorstellung bewusst wird, so wird sofort ein zugehöriger, d. h. ein völlig oder theilweise identischer früherer Akt beleuchtet oder bewusst, und zugleich verbreitet sich diese Intensität oder Bewusstheit auf den früher zusammengehörenden ideellen Inhalt, der in seiner wohlerhaltenen zugehörigen Ordnung eine bestimmte Gegend des unbewussten Inhalts der Seele bildet. Sobald ich z. B. das Wort Carmel aussprechen höre, so sehe ich sofort den schönen Berg mit dem lateinischen Kloster vor mir liegen, komme in eine behagliche, freie und erhobene Stimmung, fühle die Wohlthat, nach langem Ritt vom Pferde zu steigen, höre den Mönch mich zum Frühstück einladen, erblicke den in der Sonne glänzenden Meeresspiegel und die reizende Ebene von St. Jean d'Acre, denke an Elias und die Baalspfaffen und an Napoleon und sein gräuliches Massacre u. s. w., kurz alle diejenigen Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen, die einst in der zeitlichen, d. h. technischen Ordnung der Lebensakte zu einander gehörten, haben ihre Zusammengehörigkeit unverändert behalten, und gewinnen, indem ein zu ihnen gehöriges Wort, oder eine zugehörige Empfindungsgruppe neu bewusst wird, durch diese Intensität zugleich eine Zuwendung der Bewegungsrichtung der Seele zu sich, so dass wir uns plötzlich an diesem vorher unbewussten Orte unseres inneren Königreiches befinden und nun alles das wieder sehen, was in jenem Zusammenhange einst verknüpft wurde und in derselben Ordnung verblieb. Ob das dort Zusammengehörige ähnlich oder entgegengesetzt, ob es der Zeit und dem Raum nach benachbart oder weit auseinanderliegend sein möge, das ist alles völlig gleichgültig, weil das, was in die individuelle Einheit eines sogenannten Zeitmomentes zusammengefasst wird, nicht durch jene vier armseligen Kategorien bestimmt werden kann, sondern von dem allgemeinen Coordinatensystem der Welt, von dem wir ein zugehöriges Glied sind, abhängt. Wenn wir dieses einfache Gesetz beachten, so lassen sich alle sogenannten Erinnerungen, Ideenassociationen und Reproductionen vollständig erklären.

Die sogenannten Apperceptionen bilden keine besondere Gattung, die von der Reproduction befreit wäre; denn jedem Akte des Bewegungsvermögens entsprechend coordinirt sich ein Gefühl und eine gewisse Apperception oder Erkenntnissthätigkeit. Sobald diese Apperceptionen thatsächlich stattgefunden haben, bilden sie mit den Empfindungen zusammen eine constante Gruppe von Coordinationen und werden ebenso reproducirt, wie alles Uebrige; denn z. B. wenn ich durch's Mikroskop sehe, so sage ich: dies da ist ein Gewebe, das der Schleimhaut angehört, es ist Flimmerepithel, es dient zur Bewegung u. s. w. Diese Begriffe, durch welche ich das Gegebene appercipire, sind aber einst im Hörsaal bei Johannes Müller, Henle u. A. bei Gelegenheit solcher Anschauungen ausgelöst und mit den Anschauungen zu einer Coordinationsgruppe im Bewusstsein vereinigt, wesshalb sie (sei es dass der zugehörige Begriff oder die zugehörige Anschauung neu erregt wird) sofort wieder zusammen beleuchtet oder bewusst werden müssen, so dass z. B. die dialektischen Regeln des Aristoteles, aus Einem (d. h. einem Begriff) Vieles (d. h. die zugehörigen Beziehungspunkte der Anschauungen), oder aus Vielem Eins zu machen, sich einfach alle aus demselben Gesetze der Reproduction ableiten lassen.

Alles Seelenleben beruht also auf der historischen Weltcoordination und der zeitlosen Functionscoordination. Durch die letztere werden bei jedem Gegebenen, möge es Empfindung, Gefühl oder Erkenntniss sein, die zugehörigen Coordinaten der beiden anderen Functionen ausgelöst. Das Gegebensein einer solchen Gruppe aber beruht auf unserer historischen Zusammengehörigkeit mit der übrigen Welt, und mithin können auch als Erinnerungen nur diese Ordnungsgruppen durch die Bewegungsanregung eines neuen nach der Weltordnung Gegebenen wieder hervorkommen. So erklärt sich der in jedem Individuum reell stattfindende Wechsel des Bewusstseinsinhalts.

Da zum Begriff des Wechsels aber noch der Begriff des Quantums gehört, so kommt hier die sogenannte Enge des Bewusstseins, die von Locke witzig die geistige Pupille genannt ist, in Frage; denn wenn unsere Bewusstseinsfähigkeit keine Grenze hätte, so könnten wir keinen Wechsel erleben, sondern würden Vergangenes, wie auch alles Zukünftige in Einem Blicke erleben. Der Grund aber für die thatsächliche und uns doch zuerst befremdende Begränzung des Bewusstseins kann nun leicht durch den Gegensatz des Theils zum Ganzen erkannt werden. Wir finden

uns nämlich als Theil und desshalb als überall begränzt. Unsere Bewegungskraft reicht wohl etwa aus, einen Centner zu heben, aber nicht eine Kanone, oder einen Berg; wir stehen in Verbindung mit vielen Menschen, aber nicht mit allen; wir hören und sehen und denken immer nur Einiges und Anderes nicht. Wenn wir also die perspectivische Stellung des Theils zum Ganzen erwägen, so ist es natürlich, dass das Bewusstsein begränzt sein muss, wesshalb wir auch die Zeitbegriffe ausbilden und Erinnerungen von Gegenwart unterscheiden. Leibnitz hat hiervon Mancherlei prophetisch erkannt, wie er z. B. die Seele einen Spiegel des Universums nennt, das sich in den unzähligen Monaden auf unendlich viele verschiedene Weisen abspiegele, worin er die Vollkommenheit der Welt, die grösstmögliche Mannigfaltigkeit in der Einheit erblickt; allein seine grossartige Mathematik des Unendlichen verdarb doch seine Metaphysik, die den Begriff des Unendlichen nicht vertragen kann, ohne zur Disposition und auf Wartegeld gestellt zu werden; denn das Unendliche ist ja nie Ereigniss. So täuschte er sich doch wohl in der Annahme, dass jede noch so kleine Veränderung in dem Zustande einer Monade eine entsprechende Veränderung in dem ganzen Universum hervorbringen müsse. Es ist uns einerlei, ob Leibnitz für diesen Lehrsatz den alten influxus physicus oder seine ideale Harmonie zu Grunde legt; denn es wird bei allem solchen Räsonnement die Frage übergangen, ob überhaupt nicht die Auslösung einer Wirkung von der Quantität der Ursache abhängt. Es steht ja nichts im Wege, dass erst bei einer grösseren Intensität der Bewegung in a eine Zustandsveränderung in b erfolge; denn dass, wenn die stärkere Bewegung eine sichtbare Wirkung hat, auch in geometrischer Progression die immer kleiner werdende Bewegung eine entsprechende kleinere Wirkung haben müsse, ohne dass man jemals zu Null käme, ist ein falscher Schluss und nur für die Rechnung bequem, da dies niemals durch die Erfahrungen verificirt werden kann. Nichts hindert uns, anzunehmen, dass erst bei gewissen Intensitätsgraden des Anstosses überhaupt auch nur die geringste Veränderung in b, c u. s. w. eintrete. Die Phänomene lassen sich scheinbar bei beiden Hypothesen gleich gut erklären, da die Hypothese der unmerklichen Veränderungen ja insofern nicht schadet, als man nichts davon merkt. Gleichwohl muss man doch sagen, dass die zweite Annahme allein mit den Phänomenen stimmt; denn warum soll z. B. das ganze Universum verändert werden, wenn in der Wüste

von Turan ein wilder Esel I-a schreit? Ist es nicht viel natürlicher, dass nur die nächste Umgebung durch den Ton gewisse kleine Modificationen erleidet, die nicht stark genug sind, um sich auf die entfernteren Theile der Luft und des Sandes fortzupflanzen, sondern zu Null werden, d. h. in den kleinen Veränderungen derjenigen Monaden oder Atome ihren Abschluss finden, die in der Nähe davon berührt wurden. Denn es hört nicht nur Niemand von uns etwas von der Turanischen Eselei, noch kann die Wissenschaft irgend welche Veränderungen in Europa, geschweige denn am Fixsternhimmel auf diese Ursache zurückführen. Die Phänomene lassen sich also besser erklären, wenn gewisse kleine Grössen überhaupt das Eigenleben nicht überschreiten und die benachbarten Wesen nicht beeinflussen, sondern erst beim Anwachsen zu einer gesetzmässig bestimmten Intensität eine bestimmte endliche coordinirte Wirkung hervorbringen.

Unter dieser Voraussetzung würde dann die Enge unseres Bewusstseins um so natürlicher sein, da wir nicht nur überhaupt nicht von allem, was im Universum vorgeht, unbewusst betroffen würden, sondern auch wegen der Begränztheit der Kraft des Einzellebens nur wenige bewusste Akte in einem Blick erleben könnten, was ja die Enge des Bewusstseins bedeutet. Weil nun in allem Bewußstsein das Ichbewusstsein constant bleibt, während die übrigen den Veränderungen der Aussenwelt coordinirten Bewusstseinsinhalte wechseln, so wird die Zeitunterscheidung möglich und die Erkenntniss des Wechsels, welches beides ohne die Schranken der Quantität unserer Kraft niemals zur Erkenntniss kommen könnte.

Bewusstsein.

Da wir den Fehler der Herbartschen Auffassungsweise schon oben (S. 21 ff.) erkannt haben, so ist es nöthig, den Begriff des Bewusstseins noch einmal durchzugehn. Wir müssen uns hier nun in eine ganz neue Betrachtungsweise vertiefen; denn da wir sahen, dass ein Bewusstsein als Bühne des Theaters der Seele gar nicht existirt, sondern dass der Bühnenraum in die scheinbar daselbst auftretenden Schauspieler, d. h. in das Bewusste, aufzulösen ist, so entsteht uns gemäss den neuen Beziehungspunkten auch ein neuer Begriff.

Wir können nämlich nun nicht mehr sagen, dass z. B. eine Erinnerung wieder ins Bewusstsein träte, weil ja die Bühne nicht

mehr da ist, sondern wir müssen die ganze Kette des zeitlich geordneten Seelenlebens, des unbewussten sowohl als des bewussten, für eine fertig abgeschlossene und in sich zusammenhängende ansehen. Zu jedem Gliede der Kette aber gehört nicht bloss ein Element, sondern mit diesem zugleich bestimmte Coordinaten, die durch die Totalität der Welt, in die wir gehören, dem Elemente A zugeordnet sind. Wie in dem gesunden Menschen seine Organe, seine Lungen, sein Herz, die Aorta u. s. w. einander zugeordnet sind, so gehören, wenn auch nicht begrifflich und ebensowenig pseudochronologisch, aber technisch und desshalb historisch, zu jedem Elemente andre coordinirte Elemente. So sieht der Berliner, wenn ihm z. B. die Statue des alten Fritz bewusst wird, zugleich die Lindenbäume, die Universität, das Palais u. s. w. und hat dabei zugehörige Gedanken; auf dem Forum in Rom oder auf dem Berge Tabor hat man jedesmal eine andre Coordinationsgruppe von Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen, und Jeder nach seiner individuellen, d. h. perspectivischen Stellung in der Welt hat wieder noch seine besonderen Elemente. Da nun der Inhalt, der bewusst war, wechselt, so kann auch in das, was nicht mehr ist, nichts eintreten, d. h. es kann keine Erinnerung, wie man sagt, wieder in's Bewusstsein kommen, denn ein bleibender leerer Platz des Bewusstseins existirt nur in der Herbartschen Theorie. Vielmehr müssen wir nun die Sache so auffassen, dass in der Kette oder in der technischen Ordnung des Seelenlebens bei A sich etwa noch B, C, D, bei F aber G, H, I u. s. w. als zugeordnet findet, so dass jeder Wachende in jedem gegebenen Akte seines Lebens immer auch eine bestimmte Gruppe bewusster Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle haben wird. Wie nun bei den arithmetischen Reihen gewisse Zahlen an bestimmter Stelle wiederkehren, so werden auch in dem technischen System der Dinge die früheren Elemente wieder benutzt, die nun Erinnerungen heissen, ohne dass sie etwa, wie man sagt, sich auf die Beine machten, um aus ihrem Versteck heraus wieder in's Bewusstsein zu treten, sondern wir müssen, wenn wir ein Bild brauchen wollen, uns das Wesen der Erinnerung anders vorstellen. Wenn wir etwa im Thiergarten in Berlin wandern, so kommen wir immer von Zeit zu Zeit beim Weitergehen an eine solche Stelle, wo wir den Stern, d. h. den freien Platz des Mittelpunktes, wieder sehen, ohne dass er uns nachgelaufen wäre. So sollen auch die Vorstellungen und Gefühle nicht in der Seele herumlaufen und springen, sondern sie werden nur nach

der eigenthümlichen Ordnung des ganzen Seelenlebens an bestimmt zugehörigen Punkten wieder wirksam. Was aber die in solchen Vergleichungen mitspielende Vorstellung der Bewegung anbetrifft, so ist es ganz einerlei, ob man sich die Dinge bewegen lässt, (wie etwa beim Leuchtthurm, wenn bei der Drehung des Schirmes mit der Spalte auch das Licht wieder sichtbar wird und zwar ebenso lange und so oft, wie die Spalte breit und die Drehung langsamer oder geschwinder ist), oder ob man sich als Beobachter in Bewegung begriffen vorstellt; denn diese ganze Bewegungsvorstellung ist ja, wie ich in der Metaphysik nachgewiesen habe, bloss phänomenologisch. Darum ist es auch nur eine lässliche Ausdrucksweise, wenn man bei den arithmetischen Reihen jetzt diese, jetzt jene Zahl wieder erscheinen lässt; denn das zeitliche Nacheinander und das Hervortreten der Zahlen unter der Vorstellung einer Bewegung ist als bloss metaphorisch anzusehen, weil die ganze Reihe ebensogut als zeitlos fertig betrachtet werden kann, wobei keine Zahl früher als die andre da ist, vielmehr das fertige Ganze als eine bestimmte Ordnung einen bestimmten Zahlenwerth ausdrückt.

Hierdurch ist nun eine der neuen Metaphysik der Zeit und Bewegung entsprechende neue Theorie des Bewusstseins gegeben, welche die Phänomene viel einfacher als die frühere erklärt und zugleich den ganzen Bilderkram abwirft, mit dem die Herbartsche Psychologie sich geometrisch und physikalisch herausgeputzt hatte. Die der Sinnenwelt zukommende Geometrie und Physik passt eben auf die Seele nur wie barbarische Tätowirung auf ein europäisches Gesicht.

Wechsel des Bewusstseins und Zukunft.

Dass aber überhaupt ein Wechsel des Bewusstseins stattfindet und dass dieser immer in die Zukunft steuert und niemals in die Vergangenheit, diese Thatsache könnte für die Realität der Zeit und des Zeitverfliessens geltend gemacht werden. Indem ich mich nun der weiteren Beweise enthebe und dafür auf meine Metaphysik verweise, möchte ich hier bloss daran erinnern, dass das Universum überhaupt eine Ordnungsform hat und dass dies keine logische, sondern eine technische ist, weil die Einzelheiten des realen Seins geordnet werden müssen, während die logische Ordnung nichts Einzelnes kennt, sondern nur das Allgemeine locirt. Wäre die Welt ein logisches System, etwa wie die Geometrie oder Arithmetik, so käme das Einzelne (res singulares) entweder nur als allgemeiner Begriff der Einzelheit, wie bei Aristoteles und Hegel

das Hier und das Jetzt, oder als gleichgültiges Beispiel vor, welches um seiner Beziehung zum Allgemeinen willen allein berücksichtigt wird; bei jedem technischen Systeme aber ist die Ordnung des Einzelnen in Beziehung zum Einzelnen innerlich durch den Zusammenhang von Ursache und Wirkung bestimmt, wie bei einem Drama, so dass, auch wenn das Drama fertig gedruckt vor uns liegt, dennoch der Zusammenhang von dem Dichter in der Art ausgebildet ist, dass die Wirkung auf uns nur stattfinden kann, wenn wir seine Reihenfolge mitmachen und das Einzelne an seiner bestimmten Stelle in bestimmtem Zusammenhang mit anderem Einzelnen wirken lassen. Da nun die Welt irgend welche Ordnung haben und wegen des causalen Zusammenhangs der einzelnen Dinge ein technisches System bilden muss, so wird sich wegen des technischen Charakters nothwendig eine bestimmte und unabänderliche Ordnung herausstellen, wobei es zunächst ganz einerlei ist, was wir Vergangenheit und Zukunft nennen, da das Ganze zeitlos vollendet ist, wie eine in Noten aufgeschriebene Symphonie. Sobald wir uns nun aber selbst in diese Ordnung als Glied des Universums mithineinnehmen, so erhalten wir auch sofort einen bestimmten Platz, und mithin findet sich das Ganze für uns sogleich in Vergangenheit und Zukunft getheilt, so dass wir, sobald wir zu Bewusstsein und Erkenntniss kommen, gleich in medias res eingeführt sind. Mithin steckt in unserem Anfangspunkte schon die Vergangenheit, weil wir nach der nun einmal gegebenen Ordnung gerade diesen Platz erhielten, so dass alles Uebrige den Charakter der Zukunft haben muss; denn wir stehen ja dem Universum nicht bloss als Erkennende gegenüber, sondern auch nach unserm realen Sein als Handelnde, so dass ein Jeder mit seinen Lebensakten in das technische System der Welt verwoben ist nach der Art, wie ein Geiger in einem Orchester jedesmal, wenn nach der Ordnung an ihn die Reihe kommt, seine Saiten in Schwung versetzt, indem er anfängt, spielt und aufhört, wie es auf seinem Notenblatte vorgeschrieben ist. Wäre nun unsere Kraft gross genug, so würden wir, wie unser Ichbewusstsein immer constant bleibt, auch das ganze Concert mit einem Ruck hören, d. h. Anfang, Mitte und Ende zugleich, weil sich dann niemals ein Jetzt, Jetzt u. s. w. unterscheiden liesse, weil der Anfang stehen bliebe, wenn das Folgende hörbar wird, ebenso wie der Erkenntnissakt „Ich höre“ uns während des ganzen Concertes begleitet. Um uns deutlich zu machen, dass nicht der Gegenstand der Erkenntniss, sondern die

Beschränkung der Kraft des Erkennenden den Grund des Zeitwechsels bildet, wollen wir einen anderen Sinn zur Vergleichung heranziehen, der eine grössere Menge Eindrücke gleichzeitig festhalten kann, nämlich das Gesicht. Indem wir ruhig stehend die Augen aufschlagen, haben wir mit einem Ruck die ganze Hemisphäre unseres Gesichtskreises vor uns; dieses Totalbild bleibt constant vor unseren Augen, ohne dass es nöthig wäre, dass erst der Osten, dann der Süden u. s. w. sichtbar würde, während successiv das früher Wahrgenommene wieder verschwände. Wie sich nun durch diese Eigenschaft des Gesichtssinnes, durch welche er sich von allen anderen Sinnen unterscheidet, der Raumbegriff bildet, das habe ich in meiner Metaphysik gezeigt; hier aber kann uns dieser Vergleich deutlich machen, dass es immer nur die Beschränkung unseres handelnden und auffassenden Vermögens ist, welche den Zeitbegriff hervorbringt; denn sobald wir uns im Raum in Bewegung setzen, so verschwindet die frühere Wechselwirkung zwischen uns und den Dingen und ebenso das frühere Bild aus dem Bewusstsein, und wir verhalten uns dann auch dem Gegenstande des Gesichtssinnes gegenüber genau so, wie beim Hören der Töne oder Worte, indem nur unser identisches Ichbewusstsein bleibt, während die anderen Coordinationsgruppen des Bewusstseinsinhalts, die stets von einer unserer Kraft angemessenen Grösse sind, immer wechseln. Mithin ist durch die technische und zeitlose Ordnung der Welt in Beziehung zu dem bestimmten uns zugewiesenen Quantum von Kraft nothwendig die Entstehung der Erkenntnissformen von Zeit, Wechsel und Tendenz zur Zukunft gegeben.

Apagogische Confirmation.

Meine Metaphysik der Zeit liefert also ihre neuen Resultate, die sich so weit von Hegels projectivischem Empirismus, wie von Kant's und Lotze's Gebundenheit entfernen, durch die Methode der speculativen Induction. Denn indem ich völlig frei die Thatsachen aller Sinne und ebenso auch die Thatsachen unserer handelnden Function vergleichend nebeneinanderstelle, so ergeben sich sofort die neuen allgemeineren Gesichtspunkte; ich confirmire meine Resultate aber noch durch das speculative Experiment nach apagogischer Methode, um die Gründe in ihrer reinen isolirten Wirksamkeit darzustellen und die etwa eingemischten accidentellen Elemente zu eliminiren. Denn wenn wir uns vorstellten, das Ich hätte an seinem Platz in dem technischen System der Welt eine grössere oder gar eine unbeschränkte Kraft der Handlung oder des Bewusstseins, so würde es

ja dementsprechend grössere Zeiträume und grössere Reihen von Handlungen oder Erlebnissen in einem Zeitaugenblick zusammenfassen und allmählich in den Zustand der Gottheit übergehen, welche das All zeitlos durch ihre Allmacht erfüllt und durch ihre Allwissenheit erkennt. Da diese Annahme aber durch die uns wohlbekannten Thatsachen ausgeschlossen wird, so sehen wir einerseits, dass gerade die beschränkte Kraft, die uns als einem Theil in dem Gefüge des ganzen Weltdramas zukommt, andere ebenso beschränkte Theile fordert, mit denen wir in kleinen Scenen und nicht gleich in ganzen Akten zusammen handeln, andererseits aber, dass die Auffassung des Wechsels der Zeit und also die Zeitauffassung selbst hierbei unmöglich sein würde, wenn nicht zugleich, umgekehrt wie die wechselnden Akte, das Ich ein selbständiges und durch alle diese verschiedenen Scenen mit identischem Bewusstsein constant bleibendes Wesen bildete, welches dadurch allein den Wechsel bemerken, das Wechselnde vergleichen und messen und es zur Einheit einer Gesammterkenntniss zusammenfassen kann.

Arten der Empfindung.

Die Unterschiede von Thun und Leiden gehören (wie oben S. 51 dargelegt) nicht in die Empfindungen selbst hinein, da sie nur ein Urtheil, d. h. eine Erkenntniss darüber ausdrücken, ob die Initiative eines Bewegungsaktes uns oder der Aussenwelt zuzuschreiben war. Die Empfindung als blosses Bewusstsein eines unserer Akte ist beziehungs- und erkenntnisslos und weiss desshalb nichts von Thun oder Leiden.

Wollen wir aber die Empfindungen eintheilen, so ist es ziemlich gleichgültig, ob wir annehmen, dass verschiedenen äusseren Coordinaten gegenüber auch von Haus aus verschiedene Arten von Akten entsprächen, oder ob wir die Hypothese vorzögen, dass alle Akte von einerlei Art und nur quantitativ verschieden wären; denn diese letztere Hypothese muss eben immer, um über die Ungleichartigkeit der Empfindungen hinauszukommen, die unbewussten Akte in Rechnung ziehen, über deren Beschaffenheit wir ja durch Bewusstsein niemals Zeugniss erhalten, während die bewussten Akte, d. h. die Empfindungen, immer qualitativ verschieden sind. Da wir aber fünf, sechs oder mehr Sinneswerkzeuge und ebensoviele Classen oder Gattungen von Empfindungen unterscheiden, und da sich innerhalb der phänomenologischen und symbolischen Naturforschung die in den Formen von Raum, Zeit, Bewegung und Zahl semiotisch dargestellten Erkenntnissobjecte der Sinnesanschauungen wenigstens im Gebiete der Töne und Farben durch

quantitative Differenzen sehr hübsch ordnen lassen: so steht a priori der Hypothese nichts entgegen, dass überhaupt alle qualitativen Differenzen der Empfindungen auf quantitativen Verhältnissen beruhen. Nur bedarf diese Annahme immer der erwähnten Ergänzung, dass nämlich die durch Zahlen normirten Stufen gar keinen qualitativen Unterschied demonstriren können, sondern dass durch die Empfindung, d. h. durch das unmittelbare Bewusstsein des Aktes, die Verschiedenheit der Qualität immer erst gegeben werden muss, wie z. B. auch in dem phänomenologischen Gebiete die Verminderung der Wärme des Dampfes von Grad zu Grad regelmässig fortschreitend gedacht werden kann, ohne dass wir dadurch auf die sinnenfälligen Unterschiede von Wasser und Eis kommen würden.

Die Arten der Empfindungen selbst lassen sich, da sie erkenntnissloses unmittelbares Bewusstsein unserer physischen Akte sind, nicht wie Begriffe definiren, sondern nur durch ihre Coordinaten semiotisch bestimmen. Dies führt aber in die Naturphilosophie und näher in die Physiologie. Ich will desshalb hier nur kurz das Princip dieser semiotischen Methode erörtern. Die Verschiedenheit der Empfindungen nach Classen oder Gattungen ist nämlich zuerst durch die Coordination mit den sogenannten Sinnesorganen festzustellen, indem der Gesichtssinn mit seinem objectiven Inhalt vorzugsweise zu benutzen ist, wesshalb man die Empfindungen auf Auge, Ohr, Nase u. s. w. bezieht, d. h. diese bestimmten Bilder aus der Sphäre des Gesichtssinnes als Coordinaten benutzt, um etwaige Modificationen derselben oder ihrer Theile mit den zugehörigen Akten der anderen Sinne zu vergleichen und auf diese Weise eine objective Bezeichnung zu gewinnen. Nachdem dann die Classen bestimmt sind, versucht man die Unterschiede innerhalb der Classe und ihre Reihenfolge, wie das Eintreten und Aufhören des Aktes mit gewissen Unterschieden der Objecte des Gesichts in Coordination zu stellen, wie z. B. die Qualität der Töne mit gewissen Saiten und ihrer Länge und Kürze und mit der Zahl ihrer Schwingungen, mögen diese letzteren wahrnehmbar oder bloss berechenbar sein. Für die sogenannten niederen Sinne ist noch wenig in dieser Richtung gearbeitet, doch hat man wenigstens immer die sichtbaren Objecte unterschieden, welche als Coordinaten für die zugehörigen Empfindungen gebraucht werden können, indem man mit grosser Kunst die zusammengesetzten Objecte chemisch zerlegte, um möglichst das elementäre Erscheinungsobject zu isoliren,

das die Coordination bedingt. Das Wesentliche der ganzen Methode besteht also darin, alle Classen der bewusstwerdenden Akte auf eine einzige Classe von Akten zu beziehen, nämlich auf die des Gesichts, und durch die Modificationen, welche sich dort in Ruhe und mit Sicherheit bestimmen lassen, alles Uebrige zu bezeichnen und auf Rechnung und Gesetz, wenn auch bloss semiotisch, zurückzuführen.

Der Grund dieser Methode liegt nicht etwa darin, dass alle Akte, wie Cartesius, Hobbes und noch heute die meisten Materialisten und Idealisten meinen, auf gewisse Modificationen von Raum und Bewegung zurückgingen (denn diese Täuschung hält nur denjenigen befangen, welcher sich noch nicht über den Ursprung und Begriff von Raum, Zeit, Bewegung und Object orientirt hat); sondern weil in dem Verkehr unserer Seele mit der Aussenwelt einige Akte seltener, andere constanter ausgelöst werden und desshalb die constanteren von unserer Erkenntnissfunction besser studiert und zur Bestimmung der übrigen benutzt werden können. Ein Geruch, ein Geschmack, ein Tastgefühl, ein Ton geht rasch vorüber d. h. entspricht als Akt im Verkehr mit der Aussenwelt nur einer vereinzelt auftretenden Coordinate, während die Farben als ziemlich constant bleibende Akte den auswärtigen Beziehungspunkten entsprechen. Daher kommt es, dass wir die sichtbare Aussenwelt ruhig und fest vor uns zu sehen glauben, während die Correlata der anderen Sinne unsichtbar und gestaltlos vorüberrauschen. Mithin können nun die Farbenempfindungen gruppirt und als Objecte projicirt werden, und man kann an ihnen die Begriffe von Raum, Bewegung und Zeit für die Erkenntniss ausbilden und mit Hilfe dieser Begriffe die nothwendig irgendwie mit dem bleibend gegebenen Gesichtsfeld in Correlation tretenden nicht sichtbaren Akte der anderen Classen von Empfindungen messen und sie durch einige Objecte des Gesichtsfeldes und deren Modificationen semiotisch bestimmen. Dies ist also das Princip der naturwissenschaftlichen Methode überhaupt, und ich verweise für die genauere Analyse der zugehörigen Begriffe auf meine Metaphysik (Wirkliche und scheinbare Welt).

Die erkenntnisslosen Combinationen der bewussten Akte.

Wenn wir nun gezwungen waren, die Empfindungen für durchaus erkenntnisslose Akte des Bewegungsvermögens zu erklären, so

folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass auch alle die Combinationen, deren Reproductionsgesetze wir (S. 28 ff.) studierten, ebenso erkenntnisslos sind. Da wir aber die Reproduction oben auch auf die Erkenntnissformen ausdehnten, so müssen wir uns noch in der Kürze mit der hier allein in Betrachtung kommenden Bewegungsfunction für sich beschäftigen.

Wenn wir vom Denken und Erkennen ganz absehen, so müssen nach dem obigen Reproductionsgesetz die jedesmal neu gegebenen Empfindungen die früheren identischen Akte wieder bewusst machen und sich mit ihnen vereinigen. Dadurch werden sich alle regelmässig vereinigten Empfindungen als festere Gruppen vor den übrigen Empfindungen hervorheben. Auf diese Gruppen bezieht sich später die Erkenntnissfunction und macht daraus Anschauungsbilder, unterscheidet Wesentliches und Unwesentliches, Gegenstand und Eigenschaften u. s. w. Es wird uns daher nicht leicht, bei der Untersuchung der Empfindungen und ihrer Reproductionen von diesen höheren Erkenntnissformen abzusehen, und doch verlangt die Analyse, die rein erkenntnisslosen Elemente für sich abzuscheiden. Wenn man uns aber fragte, ob denn vielleicht irgendwo in der Welt diese analytisch rein dargestellten Elemente auch isolirt wirklich vorkommen könnten, so haben wir auf die Thiere hinzuweisen; denn dass wir bei diesen keine Erkenntniss in menschlichem Sinne voraussetzen dürfen, werden wir klar einsehen, sobald wir noch die Rolle der Sprache erörtert haben. Um aber nicht von Etwas zu sprechen, wovon man sich kein Beispiel vor Augen stellen könnte, muss man diejenigen menschlichen Vorstellungen heranziehen, bei denen wenigstens theilweise das von uns geforderte erkenntnisslose Object gegeben und bekannt ist. Denken wir zunächst an die Kinder. Diese sind durch die Ausbildung der Industrie mit einer grossen Menge von Dingen wohl vertraut, von denen sie doch noch nicht die geringste Erkenntniss haben, z. B. etwa mit der Uhr, dem Compass, dem Mikroskop u. s. w. Nun werden solche Gegenstände dem Kinde sicherlich fest bestimmte Gruppen von Empfindungen geben, während das ganze Anschauungsbild doch zu einem grossen Theile erkenntnisslos bleibt; denn erst wenn später der Gebrauch dieser Instrumente ihnen gezeigt und der Grund für die Form und Lage der Theile ihnen erklärt ist, gewinnen sie eine Erkenntniss oder einen Begriff von der Sache. Trotzdem bilden solche Objecte für das Kind wohlbekannte Gruppen von Empfindungen, oder gewissermassen erkenntnisslose Anschauungs-

bilder, wesshalb sie mit der Uhr oder dem Compass spielen, wie die Katze mit einem Flederwisch. In den Thieren kann sich aber das Seelenleben nur so vollziehen, dass sich in ihnen durch den Verkehr mit der Aussenwelt, die sie nicht begreifen, nur derartige bestimmte Gruppen von Empfindungen und bestimmte Abfolgen derselben bilden und dass genau in Coordination damit sich immer zugehörige Gefühle auslösen, denen sich wieder neue Bewegungsakte zuordnen. Da nun alle diese Bewegungsakte aktiv oder passiv auf die Aussenwelt bezogen sind, so muss durch das Gefühl eine innere eigenthümliche Ordnung des Handelns in ihnen hergestellt werden, welche für den Verkehr mit der Aussenwelt durchaus als angepasst oder zweckmässig erscheinen wird, obwohl gar kein Zweck oder keine Absicht in dem Thiere angenommen werden darf. Es ist aber kein Grund zu bezweifeln, dass solche erkenntnisslose Anschauungsbilder mit vollem Bewusstsein auftreten und dass insbesondere das Ichbewusstsein in jedem Thiere stattfindet, wie denn ja auch alle Handlungen und Gefühle in dem Ich ihren Grund haben. Das Thier ist darum nicht etwa, wie Des Cartes meinte, eine Maschine, sondern ein selbstbewusstes Wesen mit bewussten Gefühlen und bewussten Bewegungsakten; es hat aber keine Selbsterkenntniss und auch sonst keine nachweisbare Erkenntniss, also weder Verstand, noch Vernunft; es schliesst und räsonnirt nicht. Wenn wir daher dem Thiere mit Recht die Affekte von Liebe, Vertrauen, Misstrauen, Furcht, Angst, Hoffnung, Eifersucht, Hass u. s. w. zuschreiben, so müssen wir nur, um uns nicht in leere Thierfabeln zu verlieren, aus diesen Affekten alle diejenigen Elemente abziehen, die der Erkenntnissfunction angehören. Wer dies nicht vermag, hat auch nicht mehr das Recht, bei seinem Hunde an Gehorsam und Treue zu glauben und an Furcht vor dem Stocke und an Hoffnung auf den vorgehaltenen Bissen; denn alle diese scheinbar mit denen des vernünftigen Menschen übereinstimmenden Affekte sind bei dem erkenntnisslosen Thiere doch wesentlich verschieden. Der Hund spricht nicht folgendermassen zu sich: „der Stock war die Ursache von Schmerzen, die ich einst bei gleicher Gelegenheit fühlte; es ist also nach der Analogie, wenn auch nicht nach mathematischer Nothwendigkeit, zu erwarten, dass mein Herr mir wieder Schmerzen bereiten will, wofür er wegen meines Ungehorsams ein hinreichendes Motiv hat“; der Hund hat vielmehr von Causalitätsgesetz, Analogie, Nothwendigkeit, Zweckmässigkeit, Zeit u. s. w. nicht die mindeste

Erkenntniss und dennoch fühlt er Furcht. Es ist darum natürlich, dass auch in dem Menschen alle solche Affekte ohne jede Mitwirkung des Verstandes auftreten können und dass nur diejenigen Affekte, welche (wie z. B. die Furcht bei dem Gedanken an eine nach mehreren Monaten erst zu erwartende schlechte Erndte, oder die Freude auf den Anfang der Ferien) an Berechnung und Denken geknüpft sind, bei den Thieren fehlen werden. Dass daher die Aehnlichkeit zwischen Mensch und Thier zwar überall in die Augen fällt, dass man aber auch den himmelweiten Abstand zwischen beiden derart vergisst, um selbst in naturwissenschaftlichen (auch darwinistischen) Büchern keinen Unterschied mehr zwischen Thierfabel und Thierpsychologie festhalten zu können, das ist nach den obigen Analysen ebenso natürlich, wie dass diejenigen, welche die specifisch menschlichen Werke in's Auge fassen, ich meine die Sprache, die Religion, die Sittlichkeit, das Staatsleben, die Wissenschaft und die Kunst, eine Aehnlichkeit des Menschen mit dem Thiere überhaupt ganz ableugnen wollen und etwa, wie Des Cartes, zu der abenteuerlichen Annahme von den Thieren als Maschinen kommen. Ich sehe aber allerdings, dass die bisherige Psychologie, welche zwischen Bewusstsein und Erkenntniss noch nicht unterscheiden konnte, an dieser Verwirrung Schuld ist, und ich wüsste nicht, wie man ohne die von mir geforderte Unterscheidung die herrschende Rathlosigkeit zu beseitigen vermöchte, während doch das Gemeinschaftliche und die Differenz von Thier und Mensch sich jetzt mit solcher Exactheit darlegen lässt.

Die Sprache.

Da die unbewussten Akte des Seelenlebens alle mit einander conjugirt sind, wie das organische Leben, z. B. Athmung und Herzbewegung, Sehen und Greifen u. s. w., hinlänglich zeigt, so ist es nothwendig, dass solche Coordinationen auch, wenn die zugehörigen Akte bewusst, d. h. zu Empfindungen werden, stattfinden müssen. Es ist darum ganz natürlich, dass, wenn z. B. ein starker Druck in dem Hautsinn empfunden wird, der einen Schmerz auslöst, sich diesem Gefühl entsprechend ein Bewegungsakt in die Muskeln der Luftwege erstrecken und einen Schrei hervorbringen wird. Diese Veränderung in der Aussenwelt übernimmt nun aber wieder die Initiative und wirkt auf das Ohr in der Art, dass die in dieser Region des Seelenlebens beschäftigte Bewegung zu Bewusstsein d. h. zur Empfindung kommt, wesshalb wir in der projectivischen

Ausdrucksweise sagen: „wir hören einen Schrei". Da nun, sei es durch Wiederholung und Gedächtniss, sei es durch Nachahmung, die Coordination zwischen dem Gefühl des Schmerzes und dem Ton als Schrei sich befestigt, so bleibt beides zusammengeordnet in der Seele und reproducirt sich wechselsweise. Wenn nun mehrere solcher Coordinationen, die sich entweder an identische oder verwandte Akte anschliessen, also mehr oder weniger bestimmte Coordinaten haben, in der Seele befestigt sind, so giebt es schon eine zwar bewusste, aber erkenntnisslose Sprache, wie die der Thiere sein muss, welche nichts Bestimmtes bezeichnen können, sondern nur bei gewissen Empfindungen gewisse Laute ausstossen und bei gewissen Lauten zu gewissen Bewegungsakten veranlasst werden. Kein Hahn aber kann rufen: „Kommt her, lieben Hühner; denn ich habe hier prächtiges Futter gefunden", sondern sein „Tuk, Tuk" bringt nur die gewohnheitsmässigen Coordinationen der Bewegungsakte in den hörenden Mitgliedern seiner polygamischen Familie in Gang.

In den Menschen kann dies natürlich nicht anders als in den Thieren vorkommen, wenn auch schon früh die Erkenntnissthätigkeit sich anschliesst, die bei den Thieren nicht zur Entwickelung gelangt. Die Erkenntnissformen wollen wir hier nun nicht beachten, sondern nur die Frage der Sprache studiren; denn auch diese Frage ist bisher, wie mir scheint, von den Psychologen nicht richtig formulirt, weil sie das Bewegungsvermögen nicht als die dritte Function des Seelenlebens erkannten und daher für die Sprache keinen Ort in der Seele bestimmen konnten. Die Sprache nämlich muss doch irgend einer Function der Seele angehören, also entweder dem Gefühl (Willen), oder der Erkenntniss, oder der Bewegung. Nun ist der Unterschied, ob man unarticulirte oder articulirte Laute zur Sprache gebrauche, für unsere Frage völlig gleichgültig, weil wir nicht die Stufen der Vollkommenheit innerhalb der Sprache untersuchen wollen, sondern nur ihren Gattungscharakter zu bestimmen haben. Irgend eine Art von Gefühl oder Willensrichtung ist aber ein Wort oder Sprachlaut niemals, auch wenn dadurch ein Gefühl oder eine Willensbestimmung bezeichnet wird; denn so wenig mein Hund stirbt, wenn Jemand sagt, er sei todt, so wenig werden die Gefühle danach verändert, ob man sie Deutsch, Englisch, Lateinisch oder gar nicht benennt. Das Wort ist bloss Zeichen für die Sache, aber nicht die Sache selbst, und wenn sich Beide auch wegen der oben angegebenen

Coordination wechselseitig hervorrufen, so ist doch der Bediente, der die Einladung bestellt, nicht die eingeladene Person selbst und nimmt an dem Souper nicht Theil. Ebensowenig zweitens darf die Sprache in das Erkenntnissvermögen geschoben werden; denn man erkennt durch ein Wort, durch einen Satz und durch die längste Rede gar nichts, wenn man nicht ausser dem Ohr noch ein Erkenntnissvermögen besitzt, die Sprache gelernt und sich geübt hat, bei den an sich völlig sinnlosen Lauten an gewisse Begriffe zu denken. Wie der Laie bei dem Tik-Tak im Telegraphenbureau die Depeschen nicht versteht, so hat auch überhaupt der Ton, in welcher Form er immer auftreten möge, nicht das Mindeste mit der Erkenntnissfunction zu thun.

Folglich bleibt nur übrig, die Sprache dem Bewegungsvermögen zuzuerkennen. Sie besteht aus lauter gefühllosen und erkenntnisslosen, aber bewussten Bewegungsakten, d. h. aus Empfindungen. Der Grund jedoch, wesshalb diese Empfindungen eine so ungeheure Bedeutung für die Erkenntniss gewinnen, liegt in zwei Umständen. Erstens nämlich ist die Hervorrufung der Sprachlaute uns anheim gegeben und nicht etwa, wie der Anblick der Sonne oder das Farbenbild einer Blume, von der Achsendrehung der Erde oder dem Auffinden des realen Objects abhängig, wesshalb wir im Verkehr mit unseres Gleichen immerfort im Stande sind, welche Laute wir wollen, zu erzeugen. Zweitens, da die Sprachlaute, die zunächst bloss bewusste Bewegungsakte, d. h. Empfindungen des dem Gebiete des Ohrs zugeordneten Seelenlebens bilden, zugleich mit dem Bewegungsgebiet der Sprachorgane coordinirt sind, und diese wiederum in unmittelbarer Coordination mit dem Gemüthe, d. h. mit dem Willen oder Gefühl stehen, wie dieses Gebiet seinerseits wieder den Vorstellungen, Gedanken, kurz dem Erkenntnissvermögen coordinirt ist, so bilden die Sprachlaute ganz natürlich die Zeichen, d. h. die Coordinaten für die zugehörigen Gefühle und Vorstellungen und sind darum geeignet, nach Belieben durch unsere Vermittelung auch in Anderen unseres Gleichen die zugeordneten Vorstellungen und Gedanken hervorzurufen. Dadurch allein ist also die Möglichkeit eines Gedankenverkehrs zwischen den Menschen gegeben und die Bahn aller fortschreitenden Erkenntniss eröffnet; denn während bei den Thieren die Coordination zwischen den blossen Empfindungen mit den begleitenden Gefühlen und den erkenntnisslosen Bewegungen eine durchaus unbestimmte ist und bleibt, so kann der Mensch, da er zur Erkenntniss über-

geht, eine immer grössere Determination und Bestimmtheit erreichen, so dass nun jeder Satz, jedes Wort und jeder Theil desselben etwas Bestimmtes bedeutet, d. h. als möglichst unzweifelhaftes Zeichen einem zugeordneten Gedanken entspricht. Nie aber darf man sich einbilden, als wenn die Sprache selbst Erkenntniss wäre, sondern sie ist nichts als ein Mechanismus, d. h. sie besteht nur in bewussten Bewegungsakten, die in feste Coordination zu bestimmten Functionen der beiden anderen geistigen Vermögen gesetzt sind.

Die Sprache kann desshalb ihrem Ursprung und Wesen nach unter den Begriff der Gebärde gestellt werden, wenn man der Gebärde, jenachdem sie für das Auge oder das Ohr offenbar wird, zwei Arten zugesteht, die dann allmählich immer verschiedener werden und als Gebärdensprache und Lautsprache auseinandertreten. Ursprünglich ist aber der Laut als die im Gebiete der Stimmorgane verlaufende mechanische Reflexbewegung eine Gebärde in demselben Sinne, wie die Mienen und die Bewegungen der oberen und unteren Extremitäten, die ja auch erst durch Beachtung ihrer constanten Coordination zu bestimmt zugehörigen Gefühlen und Vorstellungen ihren Charakter als Zeichen, d. h. als Sprache erhalten.

Hieraus folgt, dass beide Arten von Sprachen ursprünglich noch sehr unbestimmt gewesen sein müssen, da die Bewegungen nothwendig zuerst nur das ganz Allgemeine oder sogenannte Abstracte bezeichnen konnten. Man meint zwar, dass der Gang der Bildung immer vom Einzelnen, Anschaulichen oder Concreten ausginge und erst spät zum Abstracten hinführte; allein in Wahrheit ist es umgekehrt, da an dem Einzelnen nur ein ganz Allgemeines bemerkt wird, z. B. Bewegung, Ruhe, Vogelsein, Baumsein u. s. w. Denn es ist nicht anzunehmen, dass unsere Urahnen gleich die gründlichsten Zoologen und Botaniker waren und sofort alle Arten der Vögel und Fische, alle Arten der Gräser und Sträucher und Bäume unterschieden haben, sondern es ist natürlich, dass sie von allen Dingen nur gewisse ganz allgemeine Unterschiede hervorhoben, wie z. B. bei allen Vögeln das Fliegen, wesshalb sie wahrscheinlich auch die Schmetterlinge, Bienen, Fliegen und andere Insekten zu den Vögeln gerechnet haben. Wie hier also die Entwickelung von dem Allgemeinen zum Besonderen ging, so auch für die Gemüthszustände von dem Complicirten als Unbestimmtem zu den Elementen als dem Bestimmten. So z. B. wird das Geheul

zuerst als natürlicher Lautreflex aufgetreten sein bei allen physischen Schmerzen, bei Angst, bei Anschauung von Todten, von verbrannten Hütten, von zerstörtem Eigenthum u. s. w. Die freie Wiederholung oder Nachahmung einer solchen Coordination drückte sich dann etwa durch den Laut u-ulu-ulatus oder ὀλολύζειν aus; bei welchen Anschauungen oder Gedanken aber dieser Laut ausgestossen oder nachgeahmt wurde, das konnte die Lautgebärde selbst nicht specificiren.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich, dass die ältesten Constanten von Lautgebärden, d. h. die sogenannten Wurzeln der Sprache nothwendig vieldeutig sein müssen, da sie zwar ursprünglich auf einer einzigen und bestimmten Reactionsweise beruhen, aber doch immer zugleich sehr verschiedenen Gebieten von Anschauungen oder Vorstellungen entsprechen konnten. Es ist desshalb allerdings die Aufgabe der Sprachwissenschaft, die Einheit der Grundbedeutung der Wurzeln wieder aufzufinden, aber man muss immer erst auf eine Vielheit sehr verschiedener und logisch unvereinbarer Bedeutungen stossen, die nur psychologisch zusammenhängen und auf eine ganz abstracte Urbedeutung führen. Unter „abstract" darf man aber nicht einen subtilen Begriff verstehen im Gegensatz zum Sinnenfälligen, sondern nur die Unbestimmtheit, in der Weise, wie der Infinitiv und Aorist die ursprünglicheren Formen im Gegensatz gegen die Specificirung des Sinnes durch Zeit und Personalbestimmungen ausdrücken. Noch heute ist dies ähnlich für das Verständniss fremder Sprachen. So erzählte mir ein bekannter Zoolog, dass er den Indianern nur sagen durfte „moi venir", wenn er verstanden werden wollte, da sie „je viendrai" nicht erfassten.

Die Metaphysik zeigt nun, dass alle Erkenntniss der Welt ausser uns nach dem Vorbilde des Ichbewusstseins und dem Bewusstsein unserer Functionen durch Analogie gewonnen wird. Daraus folgt a priori, dass in der Sprache ursprünglich zwei Classen von Wurzeln auftreten müssen, die nicht auf einander zurückgeführt werden können, nämlich Pronominal- und Verbalwurzeln; denn wie in der für das Auge bestimmten Gebärdensprache das Ich und Du durch Demonstration, d. h. durch den Finger, angedeutet werden muss, damit man begreift, auf welches Subject sich die weiter angegebenen Bewegungen beziehen sollen, so muss auch in der Lautsprache immer das Subject (das Ich und sein Analogon) durch Pronomina zu Grunde gelegt werden, weil sonst für die Adjectiva, Substantiva, Verba, kurz für die Verbalstämme, als den Repräsen-

tanten für die Functionsbegriffe alle anderen Wortformen abgeleitet sind, der Beziehungspunkt fehlte.

Die Frage, wonach und wie nun diese beiden Arten von Wurzeln durch Laute allgemeinverständlich ausgedrückt werden konnten, führt auf das alte Problem zurück, das schon Platon im Kratylos behandelte, nämlich ob die Lautzeichen in der menschlichen Natur liegen (*φύσει*), oder willkürlich und also gesellschaftlich (*θέσει*, *νόμῳ*) festgestellt sind. Offenbar ist aber Beides richtig und schliesst einander nicht aus; denn in gewissem Sinne kann man sagen, dass die Sprache mit derselben Regelmässigkeit sich in jedem Menschen entwickeln musste, wie die Zähne zu bestimmten Epochen hervorbrechen, da die Coordinationen zwischen unseren Functionen durchschnittlich von allen Menschen zu bestimmten Epochen zur Erkenntniss kommen müssen, was ja das Princip für alle Sprachen ist. Andererseits aber ist die Sprache nicht ohne Gesellschaft möglich, wie sie auch für die Gesellschaft bestimmt ist. Mithin ist die Lautbezeichnung ebensosehr von der specifischen Organisation der Menschenart abhängig, als sie auch wegen der Vieldeutigkeit oder Allgemeinheit des der Bewegungsreaction zugeordneten Vorstellungsinhalts auf eine Menge von Zufälligkeiten nach den objectiven Umständen und nach den gesellschaftlichen Einflüssen zurückführen muss. Es ist daher natürlich, dass wegen der Identität der menschlichen Species die Sprachen unter einander verwandt sind und zwar alle Sprachen ohne Ausnahme, da es z. B. keine einzige geben kann, die nicht Pronomina und Verba schiede, wie auch die etymologische und syntaktische Verschiedenheit der Sprachen ganz nothwendig aus der geographischen Trennung und aus den gesellschaftlichen und physiologischen Differenzen der Völker nothwendig sich ergeben musste. Für den Philosophen ist nun das Problem nur bis soweit zu behandeln; die genauere Erörterung gehört schon dem Historiker, dem Biologen und dem empirischen Sprachforscher, und man darf ebensowohl das Entweder-oder des *φύσει* und *θέσει* durch ein Sowohl-als-auch ersetzen, wie man andererseits mit Entschiedenheit die empirische und die speculative Behandlung der Frage trennen muss.

Da die Sprache aber allmählich immer bestimmter und reicher das ganze Seelenleben mechanisch vermittelt, so ist klar, dass das sprachlose Kind, ebenso wie der Ungebildete, der Sprache gegenüber vor einem Riesenbau der Vernunft steht; denn in dem Sprachlosen sind ja die zugehörigen geistigen Functionen alle noch nicht

entwickelt, oder noch nicht so fein bestimmt und noch nicht in solche Coordination mit den streng zugeordneten Lauten und ihren Formationen gesetzt, so dass er mit der Sprache erst den ganzen Reichthum der früheren Culturentwickelung mit unendlicher Mühe erobern muss. Aus diesem Grunde ist der Sprachunterricht das wichtigste Element im Schulprogramm, und wer sprechen, lesen und schreiben gelernt hat, ist in eine unendliche Höhe über den Sprachlosen erhoben, so dass er sich wie Mensch zu Thier ihm gegenüber verhält, doch natürlich mit dem Unterschiede, dass der sprachlose Mensch die Bedingungen seiner künftigen Menschlichkeit schon in sich hat, welche dem Thiere für immer versagt bleiben.

Es ist darum gar nicht schlecht begründet, wenn man der Sprache eine übermenschliche und göttliche Autorität einräumt und sich ihr gegenüber lernend und ehrerbietig verhält; denn sie stammt ja nicht von der winzigen Einsicht eines einzelnen Menschen her, sondern ist, wie die Eisenbahnen und das Fernrohr, ein sociales Product, in welchem sich die Gesammtarbeit unserer Cultur angesammelt hat. Ausserdem fanden die Menschen auch die Laut-Coordinaten und deren Specificationen nicht durch kluges Nachsinnen, sondern durch ihre natürliche Organisation, so dass die Sprache zwar überall und von Anfang an bewusst war, aber zuerst ohne Erkenntniss. Die Zweckmässigkeit der Sprache berechtigt desshalb, sie als ein göttliches Geschenk, als einen göttlichen Unterricht zu bezeichnen; denn es dauerte wohl sehr lange, ehe der Mensch die zwar bewusst, aber erkenntnisslos vollzogene Sprachschöpfung zum Gegenstande der Erkenntniss und Wissenschaft machte, das Alphabet durch Analyse fand, die Etymologie studierte und die Formenlehre und Syntax ausbildete. Soweit also müssen wir den übermenschlichen oder göttlichen Ursprung der Sprache anerkennen, wenn wir nämlich menschlich nur dasjenige nennen, was aus der Erkenntniss und Absicht des Menschen hervorgegangen ist. Da aber auch die Vernunft und Wissenschaft göttlichen Ursprunges ist und sich durch keine menschliche Absicht und List erzeugen lässt, so steht nichts im Wege, unter den göttlichen Geschenken Werthunterschiede zu machen; denn wenn wir auch Füsse und Augen uns nicht selbst mit Absicht gemacht, sondern gewissermassen von Gott empfangen haben, so geben wir die Füsse doch lieber preis, als die Augen. Also ist die Autorität der Sprache, die für eine untergeordnete Stufe anerkannt bleiben soll, für die höhere wissenschaftliche Forschung und die Philosophie

ungültig, wie der Gelehrte sich bei seinen Untersuchungen nicht mehr an die Urtheile seines einstmaligen Elementarlehrers bindet. Obgleich uns die Sprache z. B. den „Walfisch“ liefert, so wird ihn der Zoologe pietätslos dennoch zu den Säugethieren rechnen, und wenn die Sprache „Gemüthsbewegungen“ mit den Bewegungen der Beine und der Bewegung der Locomotive durch das gleiche Wort auf gleiche Linie stellt, so wird der Philosoph für seine Definition der Gemüthsbewegung den projectivischen Ausdruck zurückziehen und in den Begriff der realen Thätigkeit viele subtile Unterschiede einführen.

Das neue und wichtige Resultat, welches unsere Untersuchung gefunden hat, besteht also darin, dass die Sprache als ein Bewegungsmechanismus erkannt ist, der zu einem die Erkenntniss und das Gefühl mit umfassenden Coordinatensystem gehört, aber seinem specifischen Elemente nach allein der Bewegungsfunction angehört und zwar bewusst, aber erkenntnisslos ist und bleibt.

Ideelles Sein.

Wenn ich hier die bewegende Function behandle und ihr die Empfindung und die Sprache zugewiesen habe, in denen immer ein bestimmter Inhalt, ein ideelles Sein gegeben zu sein scheint, so ist es angezeigt, diesen Begriff des ideellen Seins genauer zu betrachten. Ich möchte nämlich zwei Bedeutungen desselben bestimmt unterscheiden. In meiner Metaphysik habe ich den weiteren Sinn im Auge gehabt, wenn ich mit der Terminologie der Schule jedes „Was“, Quid, d. h. im Allgemeinen Alles, was ein Gegenstand oder Inhalt des Denkens und Erkennens geworden ist, als ideelles Sein bezeichnete. In diesem Sinne muss desshalb auch jede Empfindung und jedes Wort der Sprache als ideelles Sein der bewegenden Function gelten, sofern wir ja in unserer Erkenntniss darauf Rücksicht nehmen und uns desselben bewusst sind.

Es handelt sich bei diesem Begriff des ideellen Seins um einen Punkt, von welchem aus man mit der grössten Deutlichkeit die verschiedenen Wege der philosophischen Systeme überblicken und den richtigen, wie die falschen erkennen kann.

Insbesondere hat der Hylozoismus, oder Monismus, oder Real-Idealismus das Ideelle dem Materiellen entgegengesetzt, wie namentlich die Stoiker zuerst bei jedem Dinge eine materielle und eine ideelle (λόγος) Seite unterschieden, was denn Spinoza herübernahm bei seinem Parallelismus, und ähnlich lässt Hegel die organischen Vorgänge des Leibes ideell, d. h. zu Empfindungen, Trieb, Gemeingefühl

u. s. w. werden. Auch die modernen Psychophysiker wollen dem materiellen Körper seelische Eigenschaften geben, die sie als etwas Ideelles jenem entgegensetzen. Allein alle diese Annahmen beruhen auf einer falschen Psychologie, auf einer dogmatischen Phantasie, indem dabei unsere in der Ordnungsform des Raums gruppirten Empfindungen unkritisch projicirt und, wie von den Kindern und den philosophisch ungeschulten Leuten, als materielle Gegenstände ausser uns mit bombenfester Ueberzeugung angenommen werden. Dass bei Fechner, Haeckel, Wundt und vielen anderen Modernen diese Illusion noch in Blüthe steht, ist wieder ein Beweis dafür, dass die Geschichte der Philosophie nicht auf solche Weise fortschreitet, als wenn jede gewonnene Erkenntniss Gemeingut und die unverlierbare Basis für höhere Erkenntnissarbeit würde. Nein, es steht vielmehr nichts im Wege, dass die von Einigen gewonnene Erkenntniss bei den später Geborenen völlig ignorirt wird, oder keinen Anklang und kein Verständniss findet, dass die Späteren vielmehr, als gehörten sie in den Context früherer Jahrhunderte hinein, mit den alten, schon längst als absurd erkannten Irrthümern ruhig fortarbeiten und sich dabei doch zugleich als die Träger der höchsten Bildung betrachten. So habe ich z. B. noch vor Kurzem „Ethische Essays“ von B. Carneri (1886) in den Händen gehabt, und es hätte mein Erstaunen erregt, dass im neunzehnten Jahrhundert so kindlich ungeschult über philosophische Fragen geredet werden könnte, als gäbe es überhaupt noch keine Philosophie, oder als wenn nicht auch von den früheren Philosophen etwas gelernt werden könnte; da ich aber einen anderen Begriff von der Geschichte der Philosophie habe, als der, welcher besonders seit Hegel verbreitet ist, so schien es mir gleich natürlich, hier wieder meinen Lehrsatz exemplificirt zu sehen, dass die philosophischen Ansichten der Menschen sich nach ihren Köpfen und Herzen und nicht nach dem chronologisch bestimmten Punkte ihres Auftretens in der Geschichte richten. Eine Entwickelung der Philosophie findet daher zwar statt, aber nicht so, dass Alle daran theilnehmen könnten; denn wie auch etwa die Industrie und der Handel fortschreitet, ohne dass alle, die von den Industrieproducten und Handelsartikeln Gebrauch machen, darum selbst auch eine der früheren Zeit des Handwerks überlegene technische Fertigkeit erhielten, während vielmehr eher immer Wenigere sich mit der Technik und dem Handel abgeben und das Haus seine technischen Arbeiten immer mehr verliert, so ist es auch mit der Philosophie, die nur von Wenigen

gefördert wird, während ihre Ideen als Producte in die Conversation und in die Einzelwissenschaften übergehen und je nach den Köpfen geschickt oder ungeschickt verwerthet werden, ohne dass die Gebrauchenden über die Herkunft und die Richtigkeit der gebrauchten Begriffe Rechenschaft zu geben vermöchten. Wie ein Jeder den Telegraphen benutzt und mit den schwedischen Streichhölzern Feuer anmacht, ohne beim besten Willen sich von dem Indianer gerade sehr vortheilhaft zu unterscheiden, wenn es darauf ankäme, diese Artikel nicht zu kaufen und zu benutzen, sondern selbst herzustellen, so findet man auch in jeder Zeit die Artikel der philosophischen Arbeit irgendwie überall benutzt, ohne dass doch die Meisten auf eine grössere Schulung und bessere Erkenntniss Anspruch machen könnten, als nur die geringsten philosophischen Lehrer der ältesten Vergangenheit besassen, und es ist gut, dass solche Conversationsphilosophen, die heute über alles Mögliche schreiben, kein Examen bei Kant, bei einem Scholastiker oder bei einem Griechen des vierten Jahrhunderts vor Christi Geburt zu bestehen haben. Die Philosophie rückt desshalb durch die wenigen Arbeiter, welche Kopf und Herz weit genug haben, um alle frühere Arbeit zu umfassen, immer etwas vorwärts; die Verschiedenheit der sogenannten Systeme aber, die in jeder Zeit geltend sind, liefert den Beweis, dass ein Jeder nach dem Theil, welches ihm an Kraft zugefallen ist, sich auch immer an einen oder den anderen Haupttypus der Philosophie anschliessen muss, wesshalb es besser ist, eine Geschichte der Begriffe, als eine Geschichte der Systeme zu versuchen, wie dies auch bei der Geschichte der Physik, der Anatomie, der Astronomie u. s. w. üblich ist, und ich habe überall in meinen „Studien zur Geschichte der Begriffe" diese Lage der Sache nachdrücklich betont.

Nach diesem Excurse kehre ich zu unserer Frage zurück. Ich sagte, dass das ideelle Sein in weiterem Sinne allen von der Erkenntniss aufgefassten Inhalt des Bewusstseins bedeutet, wesshalb auch den Empfindungen und den Gefühlen ein ideelles Sein zugeschrieben werden kann; in engerem Sinne aber wollen wir als ideelles Sein nur den Inhalt der Erkenntnissfunction in Anspruch nehmen und darum den erkenntnisslosen Empfindungen, Worten und Gefühlen kein ideelles Sein zuerkennen, sondern nur den ihnen zugeordneten Vorstellungen, Begriffen und Urtheilen. So hat z. B. das Gefühl des Zorns, obwohl es intensiv bewusst ist, kein ideelles Sein in engerem Sinne, aber wohl die Vorstellung

der Personen und ihrer Handlungen, welche den Zorn erregten, und ebenso die Begriffe und Erkenntnisse von unserem Zorngefühl, seiner Heftigkeit, seiner Ursache, Wirkung u. s. w. Diese Unterscheidung ist zur Verständlichkeit der Darstellung wichtig und setzt voraus, dass man schon Bewusstsein und Erkenntniss zu trennen vermöge.

Nachahmung.

Die Coordination unserer Functionen untereinander bringt einen Erfolg mit sich, der früh bemerkt, mit einem besonderen Wort bezeichnet und als die wichtigste Ursache der Bildung und Kunst gepriesen ist, ich meine die Nachahmung.

Einige Gelehrte haben ein geheimnissvolles Vermögen, einen eingeborenen Trieb und dergleichen unverstandene Dinge der Thatsache des Nachahmens als erklärende Ursache gewidmet; wir brauchen aber nichts von solchen Theater-Göttern, sondern sehen mit vollständiger Deutlichkeit in der Coordination der Functionen den Ursprung und das Wesen der Nachahmung. Denn da die Empfindungen und die unbewussten Bewegungsakte Gefühle auslösen, die ihrerseits wiederum andere Bewegungen in den verschiedenen Bahnen des organischen Bewegungsvermögens hervorrufen, so müssen sich nothwendig durch die allgemeine Ordnung der Dinge bestimmte Coordinationen ausbilden, so dass z. B. eine Gehörsempfindung, durch das Brüllen oder den Gesang eines Thieres ausgelöst, ein Gefühl hervorruft und dieses eine Bewegung in dem Stimmorgane in Gang setzt, welche intensiver anwachsend wieder ein objectiver Effekt, d. h. Empfindung wird und das zugeordnete Gefühl so lange unbefriedigt lässt, bis die Aehnlichkeit der sogenannten Nachahmung des Brüllens mit dem ursprünglichen Reize erreicht ist. Die Nachahmung ist daher eine Reflexbewegung und wird natürlich immer durch das Gefühl vermittelt, welches sich nur durch die Gleichung zwischen dem unabhängigen und dem abhängigen oder reflectirten Effekt befriedigt. Wie aber die Bewusstheit keine wesentliche Bestimmung bei der bewegenden Function ist, so auch nicht bei dem Gefühl, und es steht nichts im Wege, die Gefühle der Befriedigung und der Unbefriedigtheit, der Lust und des Schmerzes, des Beifalls und Missfallens ebenso der Quantität zu unterwerfen und sie desshalb in's Unmerkliche abnehmen zu lassen, wie bei den Bewegungen, die nur zum kleinsten Theile bewusst, d. h. zu Empfindungen werden. Mithin

ist es nicht nöthig, dass uns das Gefühl, welches zuerst zur Nachahmung trieb, bewusst geworden sei; sondern die inductive Methode berechtigt uns, wenn wir an vielen Nachahmungen das Vergnügen deutlicher merken oder Bewegungstendenzen solcher Art (etwa aus gesellschaftlichen Rücksichten) in uns zu hemmen haben, nach der Analogie auch auf die übrigen zu schliessen, und die zu Grunde liegende Coordination zu erkennen, die jenachdem bei gewissen bekannten Reizen durch eine bestimmt geordnete Reflexbewegung in der sogenannten Gewöhnung und Kunst greifbar zu Tage tritt.

Definition der Nachahmung und der Kunst.

Es ergiebt sich hieraus, dass die Nachahmung zu definiren ist als diejenige Bewegung, welche sich durch Reflexverknüpfung in Gleichung mit einer von Seiten der äusseren Welt in uns ausgelösten Bewegung zu setzen sucht. Diese Nachahmung kann auch als Nachäffung bezeichnet werden, wie wenn die Stimme der Nachtigall oder des Hundes eine Bewegung unserer Stimmorgane in Gang setzt, die nicht eher befriedigt, bis die von uns hervorgebrachte Bewegung als Tonempfindung mit der von der Natur ausgelösten Bewegung als Tonempfindung zur Gleichung kommt.

Wenn aber die von der äusseren Natur in uns angeregten Bewegungen als Empfindungen zu blossen Elementen eines weiteren Erkenntnissvorganges werden, in der Art, dass nun in dem Geiste selbst durch die Anschauungsbilder und alle Vorstellungen mit den zugehörigen Gefühlen ein neues Urbild der Nachahmung entsteht, welches mit der Erregung der Sinne eben, wie gesagt, nur noch elementär zusammenhängt, seinem Inhalte nach aber allein dem Geiste angehört: so muss diejenige Nachahmung, welche die Gleichung mit dem geistigen Urbilde sucht, als Kunst bezeichnet werden. Da hier nun zwei Arten von Bewegungen in's Spiel kommen, nämlich einmal die rein geistigen in dem Gebiete der Erkenntniss, die als Phantasie bezeichnet und natürlich von dem zugeordneten Gefühl geleitet werden, und zweitens die physischen Bewegungen, welche auf die leiblichen Organe gehen und rückwirkend wieder Empfindungen hervorbringen, durch welche das geistige Urbild symbolisch dargestellt, d. h. durch Zeichen angedeutet wird: so findet man bei den meisten Autoren die geistige Bewegung der Phantasie als die eigentliche Definition der Kunst angegeben, während doch die zugeordnete physische Bewegung ebenso integrirend zu dem Coordinatensystem der Kunst gehört,

wie zum Athmen nicht bloss die Lungen, sondern auch die Luft und die Thoraxmuskeln und deren Contractionen.

Division der Kunst.

Der Fehler in den gewöhnlichen Definitionen kommt natürlich bei der Eintheilung der Kunst an's Tageslicht; denn es zeigt sich ja gleich, dass die Künste nach dem Inhalte der Phantasie oder dem geistigen Urbilde sich nicht gliedern lassen wollen, während sie willig nach dem zweiten Merkmal, d. h. nach der Symbolik durch die physische Bewegung, in ihre zugeordneten Arten auseinandergehen. Die physischen Bewegungen verlaufen ja alle in bestimmt getrennten Organen des Leibes und verlangen daher für jede Bahn derselben besondre Anlagen und Fertigkeiten. Es ist darum natürlich, dass der Sänger nicht als solcher auch tanzen, der Maler nicht als solcher auch geigen, und der Geiger nicht als solcher auch Clavier spielen kann.

Da die physische Bewegung des Künstlers aber Empfindungen hervorbringen soll, die als Symbole oder Zeichen für das Urbild dienen und als Motoren in uns und Anderen die Nacherzeugung eines gleichen oder ähnlichen geistigen Vorganges veranlassen, so müssen die Künste nach den Organen der Empfindung eingetheilt werden. Ich habe die Künste daher immer nach den Gebieten des Auges und des Ohres eingetheilt, denn die sogenannten niederen Sinne sind nicht im Stande, eine hinreichende Symbolik zu leisten, und können daher nur als begleitend die übrigen Künste unterstützen, wie z. B. die Bildhauer auch mit dem Tastsinne die Statuen prüfen und geniessen, obgleich eine Bildhauerkunst für die Blinden weder erfunden wäre, noch Aussicht auf Vollkommenheit hätte. Ebenso unterstützt der Tastsinn die Musik und Tanzkunst, indem der Rhythmus auch durch die Fingerspitzen und die Füsse und durch die Bewegungsempfindungen des ganzen Leibes vermittelt zur Wirkung kommt.

Innerhalb eines jeden von diesen beiden höheren Sinnesgebieten erfolgt die weitere Gliederung der Künste auch wieder durch die Scheidung der organischen Thätigkeiten; denn es ist ganz verlorene Mühe, in dem *Kunstgebiet des Auges*, z. B. die Malerei, Zeichenkunst, das Kupferstechen, die Arbeit mit dem Wischer, die Reliefdarstellung in vertieften oder erhabenen Formen, die Bildhauerkunst u. s. w. durch innere Unterschiede in dem geistigen Urbilde eintheilen zu wollen, während nichts einfacher und natürlicher ist, als die grundlegende physische Bewegung der

Kunst, d. h. die Technik, als Eintheilungsprincip zu benutzen, weil nur unter dieser Voraussetzung sich die Unfähigkeit des einen Künstlers in dem Gebiete des andern erklärt.

Dasselbe gilt auch für das Kunstgebiet des Ohres; denn dieses scheidet sich sofort in die durch die Sprache und in die durch wortlose Töne symbolisirende Kunst, d. h. in die Poesie und Musik. Die Arten der Musik nämlich können constitutiv nur durch die Technik, d. h. durch die angewendeten Organe und Instrumente unterschieden werden, da die inneren Unterschiede des geistigen Urbildes nach dem Vorstellungsgebiete und den zugehörigen Stimmungen sich durch ganz verschiedene musikalische Künste, wie auch durch deren beliebige Verknüpfung symbolisiren lassen. Die Poesie aber ist nicht etwa, wie Hegel, Vischer und viele Aesthetiker meinten, von dem sinnlichen Material befreit; sondern ruht genau, wie alle anderen Künste, auf einer ganz bestimmten physischen Bewegung, nämlich auf der Sprache, ohne welche es keine Poesie giebt. Die Sprache aber ist so gut etwas Physisches, wie die Bildhauerarbeit. Wer nicht sprechen kann und nicht sprechen gehört hat, für den ist die Poesie nicht vorhanden; denn es kommt durchaus in der Poesie nicht bloss auf die allgemeine Vorstellung des geistigen Inhaltes an, sondern die Kunst besteht wesentlich in der Auswahl und Anordnung der Wörter, welche als bestimmte physische Bewegungen bestimmte Vorstellungen mit den zugehörigen Gefühlen hervorrufen. Darum ist die Wahl dieses oder jenes Wortes, die Wortfolge und der Rhythmus der Sprachbewegung, möge er von der Betonung oder von langen und kurzen Sylben abhängen, für den Dichter ein Zeichen seiner Vortrefflichkeit oder seiner Unfähigkeit, und die Arten der Dichtkunst können nicht durch innere Unterschiede, sondern nur nach der Technik constitutiv geschieden werden.

Die Eintheilung des Urbildes.

Wenn nun diese Eintheilung der Künste die natürliche ist, so folgt, dass das geistige Urbild, welches sie alle durch ihre besonderen Zeichen anzudeuten und in dem Zuschauer und Zuhörer hervorzubringen suchen, gleichartig sein muss, wesshalb durch diese Definition und Division der Kunst die Einheit des Wesens der Kunst am Strengsten gewahrt wird.

Die Erkenntnissfunction des Menschen, die sich in Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen ausdrückt, muss nämlich in Coordination entweder mit den logischen, oder den ästhetischen,

oder den sittlichen Gefühlen treten und wird darnach in drei Gattungen zerfallen, die man als Wissenschaft, Kunst und Besonnenheit oder Klugheit bezeichnen kann.

Wenn wir von diesen drei Gattungen nun die Kunst aussondern, so ist klar, dass die Combinationen von Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen sich dabei nicht nach dem Gesichtspunkt des Guten und der Wahrheit, sondern nach dem der Schönheit richten werden. Um die Wahrheit würde sich die Erkenntnissfunction drehen, wenn ihre Combinationen nach der Uebereinstimmung mit dem unmittelbaren Bewusstsein gemessen und darnach gebilligt oder verworfen würden; um das Gute aber, wenn der Inhalt der Gedanken auf die Wirklichkeit der handelnden Persönlichkeiten und ihre inneren und äusseren Beziehungen gerichtet ist. Wenn nun diese einschränkenden Bedingungen fehlen, so erhält die Erkenntnissfunction eine viel grössere Freiheit und kann alle möglichen Gedankencombinationen vollziehen, deren Formen sich nur nach ihrer inneren Coordination richten, da jede irgendwie in der Phantasie gesetzte Vorstellung immer nur zugeordnete verträgt, jedoch ohne dass diese Zuordnung von der zu erkennenden oder zu bestimmenden Wirklichkeit eingeengt würde. Gleichwohl machen sich unter den Gefühlen, welche die Combinationen der Phantasie leiten, natürlich auch die der Wahrheit und dem Guten zugehörigen geltend, da keine Form der Vorstellungscombinationen gefallen kann, welche dem Gefühl für das Wahre und Gute zuwider wäre. Die unter diesen Bedingungen von der Phantasie erschaffenen Compositionen heissen das Schöne.

Man darf sich aber nicht einbilden, als wenn hiermit das Schöne für den reinen ideellen Inhalt der Gedanken erklärt wäre; vielmehr würde solche Auffassung dem Fehler des Platonismus und des Idealismus überhaupt, also auch der Hegelschen und Vischerschen Aesthetik verfallen, während wir hier stramm und streng den Antheil der physischen Bewegung der Kunst festhalten; denn in keiner Kunst darf dieses Element fehlen. Darum lässt sich das geistige Urbild, welches durch die Technik symbolisirt wird, nach den physischen Bewegungen, d. h. nach dem zugehörigen Empfindungsgebiet eintheilen, da die Phantasie des Musikers in Tönen, die des Malers in Farben und Formen, die des Dichters in Worten arbeitet, ohne welche kein geistiges Urbild, d. h. keine künstlerische Composition, erschaffen werden kann. Die Arbeit des Zuschauers und Zuhörers und auch des Lesers entspricht daher

genau der auslösenden Technik des Künstlers, und wer die zugehörigen Empfindungsgebiete nicht beherrscht, dem geht das Verständniss und der Genuss des Kunstwerks verloren. Die Eintheilung des geistigen Urbildes der künstlerischen Nachahmung fällt daher mit der Eintheilung der organischen Functionen, und also der Technik, zusammen, so dass z. B. das Tragische und Komische, wie das Anmuthige und Erhabene durch alle Künste geht, in jeder Kunst aber specifisch verschieden ist nach dem zugehörigen Empfindungsgebiet; so ist das humoristische Wortspiel nur in der Poesie möglich, ein Landschaftsbild nur in der Malerei, da die in der Poesie geschilderten Landschaften entweder überhaupt kunstwidrig sind, oder in himmelweitem Unterschiede von dem Eindrucke der Malerei nur durch die Eigenthümlichkeit des Wortes und der dem Worte zugeordneten Erinnerungen wirken. Mithin können die allgemeinen Formen, die wir als die Ideen des Humors, des Tragischen u. s. w. definiren, keine Eintheilung des künstlerischen Urbilds begründen, da das Eintheilungsprincip sofort wieder aus den jedesmal zugehörigen Empfindungsgebieten, d. h. aus der physischen Bewegung entlehnt werden müsste.

Ideelles Sein der Nachahmung.

Wenn nun der Empfindung und der Sprache ein ideelles Sein in weiterem Sinne zukommt, so scheint es, als wenn die Nachahmung nur ein Abstractum wäre, d. h. nur ein Begriff in einem Anderen, der über jene oben erklärten Reflexbewegungen räsonnirte, allein die als Nachahmung bezeichnete Bewegung ist ebenso bewusst, wie Sprache und Empfindung, weil sie, sofern sie bloss bewusst ist, nichts als eine Empfindung bildet, und sofern sie als Nachahmung erkannt wird, nicht selbst eine nachahmende Thätigkeit oder Bewegung, sondern bloss ein Begriff der Erkenntnissfunction ist. Darum sind die Nachahmungen theils unbewusst, theils bewusst, alle aber als solche erkenntnisslos; dennoch können alle, sowohl die unbewussten, als die bewussten, zu Beziehungspunkten der Erkenntniss gemacht und nach einem Gesichtspunkt als Nachahmungen classificirt werden. Darum kommt ihnen in weiterem Sinne ein ideelles Sein zu, sofern sie bewusst werden; in engerem Sinne aber, da sie an sich erkenntnisslos sind, nichts davon, während ihre Art, ihr Werth, Zweck, Ursprung, ihre Häufigkeit, Ausbildung u. s. w. von der erkennenden Function beurtheilt und als ideelles Sein in Begriffen festgestellt werden kann.

Die dem ideellen Inhalt der Erkenntniss entsprechende reale

Function des Bewegungsvermögens ist aber an sich völlig bestimmt und darum jede Nachahmung von der anderen qualitativ verschieden. Wer z. B. einem Raben nachkrächzen kann, vermag darum noch lange nicht dem Quaken des Frosches, dem Schlagen der Nachtigall nachzuahmen, und wer überhaupt diese oder jene einzelne Reflexbewegung auszuüben versteht, sie möge sich auf die Finger, die Stimme, die Augen oder sonst ein Organ beziehen, der besitzt darum noch nicht zugleich irgend eine andre. Da die Nachahmung, wie wir sahen, auf der Coordination der seelischen Functionen beruht, so ist sie ursprünglich als psychische Reflexbewegung zu bezeichnen; da aber das seelische Bewegungsvermögen durch Einwirkung auf die Nerven sich die Muskeln und dadurch überhaupt die leiblichen Organe unterwirft, so entsteht allmählich aus der psychischen die in die Sinne fallende physische Reflexbewegung, die aber, auch wenn die psychische tadellos verläuft, immer noch von dem zufälligen Zustande der Organe abhängt. Wer z. B. durch einen Katarrh stimmlos oder heiser ist, wer wegen der Kälte steife Finger hat u. s. w., der wird, auch wenn er, wie vorher, so auch nachher glänzende Leistungen hervorbringt, doch unter solchen Umständen als unfähig erscheinen. Darum gehört zur Kunst nicht bloss die psychische, sondern auch die physische Reflexbewegung. Alle Künste beruhen aber auf der Wiederholung identischer Functionen und desshalb in erster Linie auf den psychischen Reactionen, in zweiter Linie auch auf den physischen; denn was man bei den Erkenntnissen Apperception oder Erinnerung nennt, das findet genau so auch bei den Bewegungen statt, und darum ist Uebung oder Gewöhnung die Bedingung der Kunst. Die Künste unterscheiden sich desshalb auch nicht nach den Objecten der sogenannten äusseren Welt, sondern nach den in's Spiel gesetzten psychischen Functionen und den dadurch in Mitwirkung gezogenen physischen Organen.

Freiheit.

Da ich für die Kunst Reflexbewegungen voraussetze und doch von einem Verstehen und Willen, sie auszuüben, spreche, so scheint damit ein brennender Widerspruch gegeben zu sein, weil ja die Reflexbewegung als unbewusst und unwillkürlich gilt. Es bedarf daher einer neuen Untersuchung.

Zunächst nun muss das Merkmal der Unbewusstheit als zufällig abgewiesen werden, weil es dasein oder fehlen kann, ohne dass dadurch die Coordination der Thätigkeit verändert würde.

Wir wissen vielmehr aus den früheren Untersuchungen (vgl. oben S. 23), dass zwischen Unbewusstheit und Bewusstheit nur ein Gradunterschied stattfindet, und es ist jedermann bekannt, dass uns z. B. unser Sprechen und Singen u. dergl. bewusst sein kann, obgleich es nichtsdestoweniger auf lauter Reflexbewegungen beruht, die wir nicht etwa wegen der Bewusstheit mit Absicht und Ueberlegung der einzelnen Erregungen der besonderen Sprachorgane hervorbringen.

Was zweitens das Merkmal der Unwillkürlichkeit betrifft, so herrscht dabei eine ungenaue Vorstellung vom Wesen des Willens; denn da Wille und Gefühl Ein und dasselbe ist, so kann ein Gelenk von Thätigkeiten, d. h. eine Reflexbewegung oder Coordination zweier Functionen auch immer nur mit Willen stattfinden, d. h. nur dadurch, dass ein Gefühl die beiden zu verbindenden Glieder vermittelt. Alle unsere organischen Thätigkeiten finden desshalb mit Willen statt, nicht bloss das Gehen und Singen, sondern auch die Athmung und Herzbewegung und Digestion. Dies bildet auch den einzigen richtigen Erklärungsgrund für das sogenannte Gemeingefühl, welches jedem als Krankheits- oder Gesundheitsgefühl, Aufgelegtheit, Schwächegefühl, Reizbarkeit, Trübsinn u. s. w. bekannt ist; denn alle die Willensakte oder Gefühle, durch welche die unzähligen Reflexbewegungen unseres leiblichen Lebens vermittelt werden, müssen immer mehr oder weniger bewusst sein, und die Summe dieses Willens- oder Gefühlszustandes bildet unsere Lebensstimmung, soweit sie von den organischen Processen abhängt. Demgemäss ist es strenggenommen nicht richtig, wenn man z. B. das Erröthen eines schamhaften Knaben oder Mädchens unwillkürlich nennt; und man schliesst daher auch mit Sicherheit auf einen dieser Blutbewegung zu Grunde liegenden Affekt, auf einen verborgenen Willen, ein dadurch angezeigtes Gefühl; nichtsdestoweniger wollten die Betreffenden, sobald sie das Sichtbarwerden ihrer Glut bemerken, lieber nicht erröthen. Indem man sich nun auf den Standpunkt dieses zweiten Willensaktes stellt, nennt man den ersteren Vorgang unwillkürlich; gleichwohl könnte man von einem höheren Standpunkt diesen zweiten Willensakt wieder unwillkürlich nennen, da er in der Regel ohne begleitendes bewusstes Räsonnement sich vollzieht. Es verhält sich daher hier, wie etwa, wenn Jemand in heftigem Lauf durch ein verborgen ausgespanntes Seil plötzlich gehemmt wird und kopfüber stürzt; denn die nach dem Gesetz der Träg-

heit fortdauernde Bewegung des Oberkörpers steht in Widerstreit mit der gehemmten Bewegung der Schenkel, und doch drückt sich in Beidem dieselbe Natur aus. So ist auch das Schamgefühl, welches das Erröthen mit sich bringt, und der Verdruss darüber beides unser Wille; die von dem ersteren in Gang gesetzten Gefässmuskelbewegungen sind aber nicht prämeditirt, so dass nun ein Erfolg eintritt, der einen zweiten missbilligenden Willen auslöst, ohne dass dieser die von dem ersteren herbeigeführte Bewegung sofort aufheben könnte.

Da unsere unzähligen Willensakte also alle mehr oder weniger bewusst und mehr oder weniger mit dem Erkenntnissvermögen coordinirt sind, so ist nichts nothwendiger, als dass der natürliche Mensch in vielem Widerstreit seiner Gefühle oder seines Willens lebe und dass er nach den Graden der Bewusstheit und den Stufen der begleitenden Erkenntniss auch seine Bewegungsakte mehr oder weniger willkürlich oder unwillkürlich nenne, obgleich sie alle aus zugehörigen Willenserregungen oder Gefühlen abfolgen. Es erhebt sich daher die Frage, was eigentlich die Freiheit der Bewegungen bedeute.

Nun ist klar, dass alle unsere Functionen überhaupt auf das Ich bezogen sind, welches sie ausübt. Dächten wir uns jedoch die Bewegungsfunctionen des Ichs zunächst als völlig zerstreut in vereinzelte Akte, so würde kein einzelner Akt von einem anderen abhängig und das Ich also nicht im Stande sein, durch einen Akt einen anderen hervorzurufen. Je mehr daher alle einzelnen Bewegungsakte mit einander coordinirt und also von einander abhängig werden, desto mehr wird die Macht oder die Freiheit des Ichs zunehmen, da es nun durch einen gegebenen oder zugänglichen Akt viele andre beherrschen, d. h. hervorrufen kann. So z. B. wird zuerst das Schreiben der einzelnen Buchstaben von dem Kinde nur mit Mühe in Coordination mit der Vorschrift, also mit einer Empfindung des Sehvermögens, vollzogen. Durch viele Uebung wird dies leichter. Nun wird das Gesichtsbild aber auch mit dem Tonbild associirt, und das Ich gewinnt die Macht, bei dem gehörten Laut dieselben Schreib-Bewegungen mit der Hand zu vollziehen. Das Tonbild wird sich aber noch mit dem nicht gesprochenen und gehörten, sondern bloss psychischen Wort associiren, so dass nun auch bei dem blossen sogenannten Denken oder inneren Sprechen das Ich die Macht hat, die Hand zu beliebigen Bewegungen zu veranlassen. Dadurch wächst also die

Macht und Freiheit des Ichs fortwährend. Ebenso verhält es sich bei allen Bewegungen; je mehr sie mit einander in Gelenken verbunden sind, desto mehr bilden sie eine Maschinerie, so dass das Ich als Techniker möglichst das ganze Heer der Bewegungen nach Belieben auslösen kann, wie ein Feldherr, der durch Adjutanten und durch die verschiedenen höheren und niederen Befehlshaber schliesslich eine in weiten Räumen zerstreute grosse Heeresmacht nach seinem Willen dirigirt. So ist es auch mit dem sogenannten willkürlichen und unwillkürlichen Gedächtniss, denn die Willkürlichkeit besteht darin, dass die in der Seele fortdauernden, d. h. „behaltenen" Functionen mit anderen associirt werden, die ebenfalls wieder in Gemeinschaft mit anderen versetzt sind, bis das Ich, welches als Persönlichkeit einen Ueberblick über seinen ganzen Besitz hat, durch bestimmte Gedankenverbindungen, wie auf bestimmten Wegen, zu jedem Punkte seines Reiches gelangen und möglichst alles im Gedächtniss Behaltene hervorholen, d. h. zu Bewusstsein bringen kann.

Demgemäss können wir jetzt die Begriffe „Macht" und „Freiheit" bestimmt definiren; denn Macht bedeutet die Ursache, sofern man darauf hinblickt, dass die Wirkung ihr nothwendig folgt, oder von ihr abhängt. Und Freiheit bedeutet dasselbe mit dem Unterschiede, dass man darauf hinblickt, dass die Macht nicht von einer anderen Ursache abhängt oder bewirkt wird. Wenn z. B. c auf b und b auf a gesetzlich folgt, so hat b Macht über c, a aber Macht über b. Mithin ist b frei, sofern es von c unabhängig ist, unfrei aber, sofern es von a abhängt. Macht und Freiheit schreiten daher zusammen fort, nehmen zu, je mehr andre Glieder von Einem abhängig sind und je weniger andre Glieder als Ursachen vorhergehen; umgekehrt aber nehmen sie ab. Darum unterliegen Macht und Freiheit der Quantität und Relation, d. h. sie sind immer „mehr oder weniger" vorhanden und immer in Beziehung zu bestimmten Coordinaten festzustellen. Der Knecht hat Macht über seine Schafe, aber er ist abhängig von seinem Brotherrn, der wieder in gewissen Beziehungen abhängig von dem Schulzen oder dem Kreisrichter ist u. s. w.

Die Untersuchung über die Bewegungsfunctionen der Seele muss daher nothwendig mit dem Begriff der Macht und Freiheit schliessen, weil die Bewegung überhaupt die Coordination der Functionen in Beziehung auf das perspectivisch gegebene Bewusstsein des Ichs ausdrückt; denn sobald die Bewegungen der Ver-

gangenheit oder der Zukunft angehören, so fallen sie bloss in das ideelle Sein, welches von dem Erkenntnissvermögen betrachtet wird, und sind keine Bewegungsakte mehr, wie z. B. wenn man sagt, dass Cato sich selbst tödtete, oder dass die Erde einmal auf die Sonne stürzen wird. Bewegungen finden desshalb immer nur in der Gegenwart statt, d. h. sie beziehen sich auf ein Ich mit perspectivisch gegebenem Bewusstsein und bedeuten, dass irgend ein Akt als Empfindung bewusst wird. Darum ist auch die oben analysirte Definition von Macht und Freiheit noch durch eine nähere Bestimmung zu ergänzen; denn diese beiden Begriffe verlangen immer eine Beziehung auf das Ich oder überhaupt auf ein substanziales Wesen, sofern die blossen Akte a, b, c u. s. w. in ihren ideellen Coordinationen feststehen, daher gleichgültig gegen die Zeit sind und auch keinen Punkt an sich haben, der ausserhalb der gegebenen Coordination fiele und als Subject der Freiheit oder Abhängigkeit betrachtet werden könnte. Mithin kann als mächtig, frei, abhängig und unfrei immer nur das Ich oder ein substanziales Wesen gelten, welches von seinen Akten verschieden ist und durch anderweitige Functionen, wie z. B. durch seine Gefühle und Gedanken, die Coordination der Bewegungsfunctionen in's Spiel setzt oder umgekehrt von ihnen in seinen Gefühlen oder Gedanken bestimmt wird. Der Begriff der Macht und Freiheit gehört desshalb dem Ich in Zuordnung zu dem Bewegungsvermögen und in Beziehung auf die perspectivische Bestimmung der Gegenwart, wie auf die anderen beiden Vermögen, durch welche das Ich seine Stellung als Subject in Beziehung auf das Coordinatensystem der Bewegungsakte documentirt.

Drittes Capitel.

Die Bewegung im Gebiete der Erkenntniss.

§. 1. Die Kategorien der Modalität.

Streit um Ausdrucksweisen.

Von Seiten der Erfahrungswissenschaften hört man häufig die Klage, dass durch die Philosophie immer gewisse Erdichtungen zur Erklärung der Phä-

nomene eingeführt wären, wie z. B. die Entitäten, oder die Lebenskraft, oder der horror vacui; allein solche Vorwürfe gehen an die unrechte Adresse; denn es sind eben die empirischen Forscher, welche für ihr Geschäft diese Principien gebraucht haben, und es sind wieder empirische Forscher, welche von anderen philosophischen Schulen beeinflusst andre Principien in Gebrauch nehmen. Philosophische Principien muss eben jeder Empiriker gebrauchen, und selbst wenn sie falsch wären, kann man ohne sie nicht auskommen, wie nach dem bekannten Witz schlechtes Wetter noch immer besser ist, als gar kein Wetter.

Allein ausserdem sind diese Vorwürfe auch gewöhnlich auf Missverstehen begründet. Worüber beklagt man sich z. B., wenn gewisse Erscheinungen der Natur auf die Lebenskraft zurückgeführt werden? Dass dadurch nichts erklärt würde, sondern dass man statt der Angabe von Ursachen nur ein Wort, ein räthselhaftes und nichtssagendes erhielte? Wirklich? Fiel es denn auch in den dunklen Zeiten, wo die Lebenskraft oder der Archaeus eine grosse Rolle spielte, Jemandem ein, die Kenntniss einer Ursache zu verqeimlichen, um dem Theatergott der Lebenskraft keinen Abbruch zu thun? Ich denke, weil man die vermittelnden Ursachen nicht ausfinden konnte, begnügte man sich mit dieser allgemeinen Bezeichnung. Und leider sind bis jetzt die Lebenserscheinungen noch ebensowenig erklärt, wie im grauesten Alterthum, und kein noch so geschickter Chemiker hat eine Zelle oder eine Muskelfaser gemacht, geschweige denn einen Menschen auf künstliche Weise producirt. Es ist desshalb anzuerkennen, dass philosophisch gebildete Naturforscher, wie Gustav Bunge,*) durch exacte Nachweisung dies den Empirikern nachdrücklich zu Bewusstsein bringen.

Der Ausdruck Lebenskraft hat also nichts verbrochen, keine Forschung gelähmt, keine gewonnene Erkenntniss beeinträchtigt; denn wenn wir z. B. sagen, Napoleon hat bei Austerlitz gesiegt, so ist die Forschung nach seinen Mitteln und nach den Umständen und Vorgängen nicht ausgeschlossen, und die detaillirte Erkenntniss aller Ursachen und Wirkungen beeinträchtigt nicht im Mindesten die Richtigkeit der Behauptung, dass Napoleon gesiegt habe. So dient auch das Wort Lebenskraft bloss dazu, ein Gebiet von Erscheinungen abzusondern, welches sich den andern gegenüber als andersartig erweist. Die Athmung und Herzbewegung z. B.

*) Vitalismus und Mechanismus. Leipzig 1886.

wurde auf die Lebenskraft zurückgeführt. Obgleich man nun jetzt eine Menge mechanischer Elemente in diesen Vorgängen kennt, so wäre es doch einfach lächerlich, den Vorgang selbst einen mechanischen zu nennen und als erklärt zu betrachten; denn nicht eher werden wir dies gestatten, als bis man einen Kautschukapparat in den Thorax an den Platz des Herzens und der Lungen eingeschoben hat und die Phänomene des Lebens dann ebenso unbehindert weiter spielen lässt. So lange aber lebendige Zellen, die man nicht erklären kann, mit specifischen Energien zur Reaction oder Reflexbewegung erforderlich sind, so lange wird man die Kritik der Lebenskraft vertagen müssen.

Und die gesammte Wissenschaft muss mit solchen gleichsam algebraischen Ausdrücken arbeiten, deren bestimmter Werth zuweilen hinzugedacht, zuweilen erst gesucht werden soll. Ist es nicht dasselbe, ob man sagt, die Lebenskraft leiste dies und das, oder ob man die Elektricität, die Schwerkraft, die Chemie, die Mathematik, die Kunst als Ursache gewisser Erscheinungen anführt? Die Kunst hat die Venus von Milo hervorgebracht. Wer zweifelte, dass es nicht die Orchestik oder Musik, sondern die Plastik war, und dass die Plastik nicht als ein Deus ex machina auftrat, sondern als eine bestimmte Function eines bestimmten Künstlers und zwar eines Griechen, der die und die bestimmte Schule durchgemacht hatte, durch die und die bestimmten Motive geleitet war und an einem bestimmten Orte und zu bestimmter Zeit und mit bestimmten Werkzeugen allmählich das Werk vollendete! Nun, so verhält es sich auch mit der Lebenskraft, die über ihre Verketzerung spottet und nichts mehr wünscht, als die Aufdeckung all' der mechanischen Vorgänge, deren sie sich bedient, da sie durch die Anerkennung ihres mechanischen Organisationstalentes nur gewinnen kann.

Der Grund, wesshalb ich diese Streitigkeiten anrührte, liegt darin, dass es für die Wissenschaft von der höchsten Wichtigkeit ist, den Sinn der Wörter, an die wir nun einmal gebunden sind, genau zu bestimmen. Dazu gehört aber eine metaphysische und logische Besinnung, die nicht Jedermanns Sache ist. In aller Wissenschaft, sowohl in der speculativen, als in der empirischen zahlt man mit Worten; Thaten giebt nur der Techniker und Praktiker. Wenn der Chemiker oder der Physiker eine Erscheinung erklärt, so führt er als Ursachen eine Menge Worte vor, wie Gesetz, Kraft, Zahlenverhältnisse, Raumgrössen, Zeitmasse, Be-

dingungen u. s. w.; er hütet sich aber wohl, zu erklären, was für eine Art von Existenz diese seltsamen Wesen führen, die ihr ungestörtes Leben in den Worten haben. Die Logik muss dies aufhellen und dafür die Metaphysik zu Rathe ziehen; denn da die Wörter Zeichen sind, so müssen sie auf Begriffe führen, und diese müssen sich auf etwas Seiendes beziehen, das wiederum von sehr verschiedener Art ist. So z. B. spricht man in der Zoologie vom Pferde. Allein ein Pferd giebt es nicht und kann es nicht geben; denn es müsste ja, wenn es wirklich sein sollte, entweder ein arabisches, holsteinisches, ein Pony u. s. w. sein, entweder Hengst oder Stute, weiss oder braun, jung oder alt u. s. w., kurz es zeigt sich, dass ein Pferd nur ein Begriff ist, der bloss im Geiste existirt, sich aber auf wirkliche Dinge bezieht, die dadurch begriffen werden. Darum ist die Logik und Metaphysik unentbehrlich, damit uns die in den Wissenschaften gebrauchten Wörter nicht in eine ebenso verwirrende Fabelwelt versetzen, wie die Mythologie der Heiden.

Wirkliches und bloss Gedachtes.

Nun setzen wir in der Regel dem Begriff oder blossen Gedanken die Wirklichkeit, dem Ideellen und Idealen die Realität gegenüber. Es ist aber auch den Philosophen bisher nicht gelungen, deutlich und bestimmt den Begriff der Wirklichkeit oder Realität zu definiren und mit dem Begriff das darunter Begriffene zur Deckung zu bringen. Denn wenn Kant z. B. das für wirklich erklärt, „was mit unseren Sinnesempfindungen (d. h. den materialen Bedingungen der Erfahrung) zusammenhängt“, so dürfte ihm eigentlich nicht einmal die ganze Erde abgesehen von dem nächsten Umkreise von Königsberg als „wirklich“ gelten, da der Zusammenhang z. B. von Frankreich oder von Amerika mit Königsberg ihm ja nur durch Sinnesempfindung, die er bei seinem Einsiedlerleben nicht gewann, hätte offenbar werden können. Ausserdem durfte er z. B. nicht sagen, dass er jemals „wirklich“ irgend eine Kategorie seiner Kritik der reinen Vernunft gedacht hätte; denn Kategorien haben keinen Zusammenhang mit Sinnesempfindungen, und das Intellectuale kann sich mit dem Sensualen nicht so berühren, wie der Sattel mit dem Pferde.

Ebensowenig Aufklärung bietet Hegel, dem das Wirkliche überall aus der Hand läuft, wenn er es packen will; denn da es aus den Erscheinungen in das Wesen flieht und dort erst in dem Allgemeinen des Geistes vorkommen soll, so wird man zuerst, froh

über den schönen Fund, ein grosses Gut gewonnen zu haben glauben, bis man sieht, dass das Wesen wieder in die Erscheinungen und der Geist in die Natur zerstiebt, die aber als blosse Durchgangs-Momente des allgemeinen Processes auch wieder zu Grunde gehen, so dass nun das Wirkliche keinem Wirklichen zukommen kann, sondern bloss den abstracten Inhalt eines Gedankens bildet, der an sich unwahr ist und sich selbst aufheben muss, um der immanenten Dialektik zu genügen, da er nicht, wie die angebliche Platonische Idee, ohne gedacht zu werden, in einem Wolkenkuckucksheim zu Hause sein kann. Ist aber dennoch das Wirkliche vielmehr das ganze All in dieser seiner dialektischen Form, so bedeutet es eben Nichts mehr, weil es auf Alles passt und wegen des dialektischen Processes absolut unzuverlässig ist.

Die Fehler dieser beiden grossen Philosophen, welche die realistische und die idealistische Richtung vertreten, liegen darin, dass ihnen die Begriffe vom Wesen (Substanz) und von der Zeit fehlten. Für Kant war das Wesen eine sinnenfällige Erscheinung, für Hegel ein Allgemeines, d. h. eine Idee; daher konnte Kant von der Idealität seiner Zeitanschauung keinen Gebrauch machen, sondern blieb Empiriker, weil er nur mit Erscheinungen zu thun hatte, und Hegel behielt die Zeit auch für die Ewigkeit, weil das Ewige als bloss Allgemeines sich dialektisch zersetzen, also sich wieder in die zeitlichen Erscheinungen umwandeln musste. Mithin wird man sich unter solchen Bedingungen über die Rathlosigkeit ihrer Ansichten von der Wirklichkeit nicht wundern können.

Durch meine Metaphysik wird die ganze Auffassung von Grund aus verändert. Ich gehe zwar ebenso, wie die kritische Philosophie, vom Bewusstsein aus; aber ich finde im Bewusstsein nicht, wie Kant, bloss Sinnesempfindungen als Stoff zum Denken vor, sondern ebenso das Ich als Prototyp aller Wesen, und ebenso wie die Empfindungen auch die Gefühle und die Gedanken. Mithin nenne ich Wirklichkeit in erster Linie die Wesen, die Träger und Eigenthümer aller Functionen, wobei es ganz einerlei ist, ob die Wesen sich selbst zum Bewusstsein kommen und von Anderen erkannt werden, oder unbewusst und ungewusst verharren. Die Wesen heissen wirklich, sofern sie nicht bloss einen Gedankeninhalt für einen Denkenden bilden, (wie z. B. ein Gesetz, eine Redefigur, eine Pflanzenfamilie) und nicht bloss erdichtet (fingirt) sind (wie der Phönix, der Magnetberg und die Gestalten der Poesie). Die Wirklichkeit in diesem ersten Sinne soll also die metaphysischen

Substanzen bedeuten und steht der Projection gegenüber, da es überhaupt erst möglich wird, irgend einen Inhalt der Gedanken in eine Aussenwelt zu projiciren, wenn das Wesen sich schon als Wesen erkannt und sich von seiner Erkenntnissfunction und dem Inhalt der Gedanken unterschieden hat.

In zweiter Linie soll das Wort Wirklichkeit jede Function bedeuten, welche dem Bewusstsein der Gegenwart angehört oder damit zusammenhängt, so dass alles Vergangene und Zukünftige entgegengesetzt wird. Da nun alles, was nicht Gegenwart ist, nur als Gedankeninhalt vorgestellt wird, so kommt es, dass auch aller Vorstellungs- oder Erkenntnissinhalt als ideell dem Wirklichen entgegentritt. Lotze konnte sich über den Begriff der Wirklichkeit nicht klar werden, indem er ein angebliches Gebiet des „Geltens“ dem Sein gegenüber zu entdecken meinte. Ich habe aber schon in früheren Schriften darauf hingewiesen, dass dies „Gelten“ nur den Inhalt der Meinung (*δοκεῖ*) bedeutet und zwar meistens in dem praktischen Gebiete. Die Erde z. B. galt im Alterthum als Mittelpunkt der Welt, d. h. sie wurde dafür gehalten, es war dies die Meinung; Eisen galt in Sparta als Zahlungsmittel, d. h. es wurde von den gehorsamen Bürgern dafür angesehen und, weil der Wille in Coordination steht mit der Meinung, auch dafür angenommen, obwohl andre Völker eine andre Meinung hatten und es daher ihrerseits als Tauschmittel nicht annahmen. Also lassen wir das Lotzesche „Gelten“, da es bloss die gesellschaftlich herrschende Meinung bedeutet, fallen, weil es keine neue Aufklärung über den Begriff der Wirklichkeit bringt, sondern als eine bestimmte Form des Ideellen schon von uns mit umfasst worden ist.

Beide Bedeutungen des Wirklichen aber können auf Eine zurückgeführt werden, da sowohl unsere Functionen als unser Ich unmittelbar bewusst sind, unmittelbares Bewusstsein immer Gegenwart bedingt und somit alles Uebrige als Ideelles, d. h. als blosser Inhalt der Vorstellung oder Erkenntniss, entgegengesetzt wird. Sofern nun der Begriff der Wirklichkeit selbst der Erkenntniss angehört und nicht etwa ein unmittelbares Bewusstsein bildet, muss er einen Schluss ausdrücken, dessen Beziehungspunkte erstens das unmittelbare Bewusstsein und zweitens der Inhalt des Vorstellens, Denkens, Erkennens sind, die nach dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit auseinandergehalten und also als Wirkliches und bloss Gedachtes in Gegensatz gestellt werden.

Anwendung der Kategorie auf den Inhalt des Erkennens.

Sobald wir aber diese beiden Kategorien der Realität und Idealität gewonnen haben, können wir sie, weil das unmittelbar Bewusste als Beziehungspunkt zur Bildung von Gedankeninhalt dient, auch auf den Inhalt aller Erkenntniss anwenden und demgemäss z. B. innerhalb der von uns projicirten Aussenwelt Wirkliches und Ideelles (Gemeintes) unterscheiden, so dass man z. B. den nach der Analogie mit dem Ich erschlossenen Wesen, möge man sie als Atome oder Seelen oder sonstwie bezeichnen, Wirklichkeit zuerkennt, ebenso wie den Functionen dieser Wesen, während man die dadurch in unserer Erkenntniss entstehenden Erscheinungen von Dingen und Bewegungen nur für ideell oder vorgestellt erklärt.

Diese beiden Begriffe fallen desshalb nicht etwa mit denen von richtiger und unrichtiger, wahrer und falscher Erkenntniss zusammen; denn die Mathematik z. B. enthält lauter richtige Erkenntniss und doch nichts Wirkliches, sondern nur Ideelles; vielmehr ist alle falsche und unrichtige, d. h. angebliche Erkenntniss immer bloss etwas Ideelles; die wahre Erkenntniss aber theilt sich in zwei Gebiete, von denen das Eine auf das Wirkliche hindeutet, das andre aber specifisch der blossen Erkenntniss angehört und also rein ideell ist. Der Richter z. B. erkennt die Schuld des Angeklagten und hat in seiner semiotischen Erkenntniss, wenn sie wahr ist, den Begriff von der Wirklichkeit der Person des Angeklagten und von der Wirklichkeit der That (Function) dieser wirklichen Person. Die Erscheinung dieser Person und ihrer That ist für das Urtheil gleichgültig und nur zur Erforschung der Wirklichkeit von Bedeutung. Wenn der Naturforscher aber das Gesetz des Falls erklärt, so bewegt er sich in lauter specifisch ideellen Formen, da allen den Zeit-, Raum-, Bewegungs- und Verhältnissbestimmungen, ebenso wie den Gleichungen nichts Wirkliches entspricht, so zutreffend sie auch sein mögen, und nur die allgemeine metaphysische Erkenntniss wird von ihm vorausgesetzt, dass durch diese ideellen Formeln solche Erscheinungen verständlich ausgedrückt werden können, welche in ihrem letzten Grunde von wirklichen Wesen und deren Functionen herrühren. Es ist ihm aber nicht um die Erforschung dieses realen Gebietes zu thun, sondern nur um die Formulirung der Erscheinungen, d. h. um das bloss Ideelle.

Darum kann dem Ideellen, d. h. dem Inhalte der Erkenntniss

und Vorstellung, in einer doppelten Bedeutung Wirklichkeit zugesprochen werden, einmal sofern der Inhalt auf etwas Wirkliches, d. h. im unmittelbaren Bewusstsein Gegebenes, hindeutet, und zweitens, sofern die Erkenntniss oder Vorstellung in der Gegenwart bewusst, d. h. eine wirkliche Function war oder ist oder sein wird. Man kann darum sagen: er irrt wirklich, er meinte wirklich das und das, man glaubte wirklich an Aphrodite als an eine Göttin u. s. w., weil es dabei nicht auf den Inhalt der Vorstellung, sondern nur auf die Gegenwart der Function im Bewusstsein ankommt und solche Function nothwendig einen Inhalt hat.

Perspectivische u. objective Definition der Wirklichkeit.

Hierdurch wird nun das Problem in's Klare gesetzt, das ich behandeln wollte. Die Wirklichkeit war uns nämlich an das gegenwärtige Bewusstsein geknüpft. Da nun die Zeit perspectivisch ist, so wird das eben noch Wirkliche immerfort unwirklich, sofern die Function als vergangene nicht mehr im Augenblicke bewusst ist. Nimmt man diese Thatsache nun in der Weise, wie Hobbes oder Hegel, so wird alle Wirklichkeit überhaupt illusorisch, weil sie auf der Schneide des Messers tanzt. Gleichwohl ist diese Auffassung bei allen denen, welche an die Zeit glauben, also bei der grossen Masse der Gelehrten und Ungelehrten überall zu Hause, wesshalb man die Vergangenheit und Zukunft für nichts Wirkliches hält. Ich nenne diese Auffassung aber nur eine natürliche Illusion, weil Niemand, der den Begriff der Zeit mit mir analysirt hat, sich mit einem immerfort verschwindenden Differential von Wirklichkeit zufrieden geben kann.

Sobald man nun hinter das Wesen der Zeit gekommen ist, so zeigt sich erstens, dass das Ich als Substanz in immerwährender Gegenwart, also immer wirklich ist und mit sich identisch bleibt, und zweitens, dass die Functionen an ihrer Wirklichkeit dadurch nichts einbüssen können, ob sie perspectivisch betrachtet für gegenwärtig, vergangen oder zukünftig gehalten werden. Mithin besteht die Auflösung des Problems darin, die perspectivische Betrachtung der Wirklichkeit von der objectiven zu scheiden und daher das Ganze durch alle Zeiten reichende technische System aller Functionen der Wesen für die wirkliche Welt oder die Wirklichkeit zu erklären. Diese gesammte Wirklichkeit muss aber für jedes Ich nach der ihm zugeordneten Coordination der Functionen in ihrer zeitlosen Ordnung perspectivisch beschränkt und daher in momentanen individuellen Differentialen erscheinen, deren Continuität

durch die immerwährende Gegenwart des Ichs und deren relative Grösse durch die individuelle Verschiedenheit der Kraft bestimmt ist.

Sofern nun jedes Ich über seine eigenen Functionen, die nach der zugeordneten Reihenfolge ihm bewusst waren, nicht in Zweifel ist, wird es mit Sicherheit darüber urtheilen, was in seinem Leben als Wirkliches und was als bloss Gedachtes gelten müsse. Sofern es aber über zukünftige Functionen, oder über solche, deren Erinnerung nicht wiederkehrt, oder über die Functionen anderer Wesen urtheilt, von denen es kein unmittelbares Bewusstsein haben kann, so ist ein neuer Beziehungspunkt, also eine neue Coordination und mithin eine neue Kategorie gegeben, nämlich die Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Ich kann Kant's Definition des Möglichen nicht loben; denn wenn er als möglich das bezeichnet, „was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (Raum, Zeit, Kategorien) übereinstimmt,“ so bleibt sein Terminus „Was“ ein X, dessen Begriff und Gebiet wir gar nicht kennen lernen, also auch nicht verwerthen können. Wenn wir nun als ganz bestimmten Beziehungspunkt nach den Forderungen unserer Dialektik dafür das Ideelle, d. h. irgend welchen Vorstellungsinhalt einsetzen, so werden wir auch ein Solches noch nicht, wenn es bloss mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, für möglich erklären, wenn es nicht auch zugleich mit keiner uns schon bekannten Wirklichkeit in Widerspruch steht. Nach Kant z. B. müsste es möglich sein, dass Cäsar wie Livius geschrieben hätte und dass Abraham mit Kleopatra verheirathet gewesen sei; denn gegen die formalen Bedingungen der Zeit und des Raums und der Kategorien im Allgemeinen verstossen diese Annahmen gar nicht, sondern nur gegen das, was wir sonst schon als historisch Wirkliches erkannt haben; denn nur weil wir schon wissen, wann Cleopatra lebte, und von welchem Charakter die Geisteskraft Cäsars war, können wir über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit urtheilen; die allgemeinen formalen Bedingungen aber entscheiden darüber nichts. Kant hat seine Definition von Leibnitz geerbt, der sie für seine Phantasie von unendlich vielen möglichen Welten brauchte. Allein es ist klar, dass das von Kant nicht ausgedachte X den Grund seines Fehlers bildet; denn um irgend eine Gedanken-Combination, die als möglich gelten soll, machen zu können, muss man doch schon immer einiges Gegebene haben, das aus unmittelbar bewussten Functionen stammt. Da

aber jede Function anderen zugeordnet ist, so folgt, dass unsere logische Zufriedenheit, oder die Stimmung, bei welcher wir gegen eine Annahme keine Missbilligung fühlen, nicht durch bloss formale Beziehungen erreicht werden kann, sondern von dem Inhalt des Gegebenen und von der Vergleichung mit dem früher erkannten Wirklichen abhängt. Desshalb entwickelt sich der Begriff des Möglichen in dem Verstande nothwendig später, als der Begriff des Wirklichen und nimmt in der Topik der Begriffe die niedere Stelle ein. Ebendarum bedeutet auch die Unmöglichkeit einer Annahme den Widerspruch gegen die Wirklichkeit, soweit sie in einer fertigen Erkenntniss vorliegt; denn das durch blosse Ideenassociation Vorgestellte gehört überhaupt nicht zum Denken, weil es keine Erkenntniss bildet. Und wenn Kant Beispiele für seine Definition analysirt hätte, würde er gesehen haben, dass die sogenannten formalen Bedingungen überhaupt zum Denken gehören, dass aber die Unmöglichkeit immer schon ein früher Gedachtes voraussetzt, mit welchem wir das Unmögliche vergleichen. Die Möglichkeit aber bedeutet, dass ein Gedachtes mit dem übrigen als wirklich Erkannten verglichen wird, ohne dass wir dabei einen Widerspruch bemerkten. Darum lässt sich die Unmöglichkeit vieler Annahmen endgültig erweisen, z. B. dass die Menschen nicht etwa wie die Hechte, im Wasser leben könnten oder wie Jonas drei Tage im Bauche eines Wallfisches u. dergl. Die Möglichkeit aber ist und bleibt immer perspectivisch, da jede für den individuellen Standpunkt vorauszusetzende geringere oder grössere Erkenntniss der Wirklichkeit immer andere Vergleichungspunkte liefert, durch welche die Gränzen des Möglichen erweitert oder verengert werden, bis zuletzt als das allein Mögliche das als wirklich zu Erkennende übrig bleibt. So gilt es jetzt z. B. für möglich, dass die Griechen ihre Statuen bemalt hätten oder nicht; die Funde bemalter Statuen aber schränken diese Möglichkeit sehr ein, und wenn eine glaubwürdige Stelle darüber bei Pausanias, Aristoteles oder sonst einem Autor dieser Art entdeckt würde, so wäre die Möglichkeit der einen oder der anderen Annahme ganz verschwunden. Ebenso gilt vieles über die Zukunft Gedachte als möglich; sobald das Zukünftige aber der gegenwärtigen Zeit näher rückt und endlich in unmittelbar bewussten Functionen erlebt wird, so wird der Möglichkeit vieler Annahmen immer enger um's Herz, bis sie den Athem aufgiebt und mit der Wirklichkeit verschmilzt.

Wenn die Kategorie der Möglichkeit sich also ausschliesslich auf das Gebiet der Erkenntniss bezieht, so scheint damit in Widerspruch zu stehen, dass wir in der Sprache die Möglichkeit und das Können in der Regel den sogenannten wirklichen Dingen selbst zuschreiben, wie man z. B. sagt: ein Mensch kann nicht an zwei Orten zugleich sein; Vergangenes kann nicht ungeschehen gemacht werden; dieser Officier hätte jedes Mädchen zur Frau erhalten können; es ist möglich, in die Sahara das Mittelmeer zu leiten u. s. w. Allein bei genauerer Analyse solcher Beispiele wird man finden, dass überall doch nur die gewöhnliche Projection unseres Erkenntnissinhaltes nach Aussen stattfindet, indem unsere Schlüsse über die Zuordnung der im Bewusstsein gegebenen Beziehungspunkte als eine Eigenschaft oder Kraft oder ein Vermögen den phänomenologischen Gegenständen zugeschrieben werden.

Es fällt mir aber nicht ein, in der paradoxen und etwas beschränkten Art des Megarischen Eukleides die Vermögen und Anlagen abzuthun, weil, wie er sagt, der Baumeister nur bauen könne, wenn er wirklich baue; denn es wird ja durch diese Reduction des Möglichen auf das Wirkliche der Kreis unserer Erkenntniss nicht erweitert, sondern nur eingeschränkt, da es doch in die Augen fällt, dass es gewisse Möglichkeiten oder Künste sind, wodurch wir den Baumeister, Arzt, Staatsmann u. s. w. unterscheiden, und dass wir den Arzt nur rufen lassen, wenn und weil wir überzeugt sind, dass er helfen kann, obgleich er uns noch nicht wirklich geholfen hat. Um also diesen grossen Kreis von Thatsachen zu begreifen, müssen wir bemerken, dass alle solche Fähigkeiten und Möglichkeiten zwar insofern Projectionen sind, als wir die Beziehung hinzudenken, ohne das sogenannte complementum possibilitatis zu beachten, dass das Fundament der Beziehung aber und der Terminus als wirklich gegeben sind. So ist die deutsche Armee eine wirkliche Macht, auch wenn sie keinen Feind niederwirft. Die Beziehung ist dabei nur ideell, d. h. im Denken vorhanden, und auf die Umstände (compl. possib.), unter denen die Beziehung reell wird, kommt es gar nicht an; die Beziehungspunkte sind aber entweder in actuellem Bewusstsein unmittelbar gegeben, oder aus Erinnerungen geschöpft. Es ist desshalb richtig, mit den Megarikern zu sagen, dass das Potentielle nichts Wirkliches sei, richtig aber auch, mit der allgemeinen Menschheitsvernunft überall Potenzen, lebendige Kräfte und Möglichkeiten als Wirklichkeiten anzusetzen, wenn man nur zu scheiden weiss und das Fundament der Be-

ziehung nicht mit der Beziehung selbst vermischt; denn die Beziehung ist ideell und nichts Wirkliches, z. B. der Arzt heilt jetzt nicht; das Fundament der Beziehung aber ist wirklich; denn der Arzt hat wirklich die und die Kenntnisse, welche dem Laien fehlen, und kann desshalb heilen. Wenn wir in dieser Weise das Wirkliche und das bloss Ideelle unterscheiden und die Projection nicht vergessen, so behalten wir zur Vermehrung des Kreises unserer Erkenntniss das volle Recht, Potenzen, Fähigkeiten, Vermögen und andere Möglichkeiten als wirklich gegeben zu erklären und für unsere Schlüsse zu verwerthen.

Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Ueber die Nothwendigkeit und Zufälligkeit urtheilt Aristoteles in seiner Weise ganz vortrefflich; denn was sich nicht anders verhalten kann, sondern schlechthin so ist, wie es ist, das nennt er nothwendig (*τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἄλλως ἔχειν ἀλλ' ἁπλῶς*); zufällig dagegen, was sich anders verhalten kann. Hierbei hat er aber ganz dogmatisch und projectivisch die Dinge selbst gemeint, die doch mit Nothwendigkeit und Zufälligkeit nichts zu thun haben. Darum macht Leibnitz zwar bedeutende Fortschritte ihm gegenüber, verfällt aber doch, indem er z. B. im Interesse der Freiheit beweisen will, dass das Nothwendige der Zukunft zugleich zufällig (contingent) bliebe, wieder der Verwechselung des Erkenntnissgebietes mit der Wirklichkeit; denn eine zukünftige Handlung kann nur dann zufällig oder nothwendig zugleich genannt werden, wenn man einerseits projectivisch die Zufälligkeit auf das wirkliche Sein bezieht, in diesem die Zeit auch als etwas Wirkliches annimmt und die Freiheit der Willensentscheidung über etwas noch nicht Geschehenes voraussetzt, während andererseits kritisch die Nothwendigkeit dann auf die Erkenntniss des Zusammenhangs der Ursachen bezogen wird. Darum ist bei Leibnitz der Gebrauch dieser modalen Kategorien noch halb dogmatisch, halb kritisch.

Kant aber hielt besser den Charakter der Modalität für diese Kategorien fest und bezog sie desshalb auf die Erkenntniss. Allein seine Definition ist doch ungenügend; denn wenn er sagt: „dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig“, so liegt erstens ein Pleonasmus vor, weil „der Zuzammenhang mit dem Wirklichen“, als materiale Bedingung der Erfahrung, unter die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung als Theil mitgehört, und zweitens enthält der Ausdruck „bestimmt ist“ eine Ellipse, da das

Mögliche und Wirkliche ja auch irgendwie bestimmt ist und also die Angabe des Unterschiedes der Bestimmtheit fehlt; drittens endlich ist sich Kant nicht bewusst geworden, dass der Begriff der Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht ohne Rücksicht auf das Gefühl abgeleitet werden kann. Endlich viertens folgt aus Kant's Definition, wonach das Nothwendige auf den Zusammenhang mit den Empfindungen angewiesen ist, dass die formalen Bedingungen der Erfahrung selbst nicht nothwendig sein können, weil sie keine Empfindungen sind und auch mit den Empfindungen nicht in Berührung (sensiblen Contact) treten können. Indem hierdurch also die formalen Bedingungen als zufällige herauskommen, rächt sich die sensualistische Engbrüstigkeit des Kantischen Standpunktes, der das Wirkliche nicht in dem Bewusstsein aller Functionen und nicht auch in dem Selbstbewusstsein erkannte, sondern den äusseren Sinnen das Privileg, Wirklichkeit zu bilden, einräumte und daher zu einem blossen Empirismus sich selbst verurtheilte.

Wir werden desshalb gar nicht daran zweifeln, dass die Kategorien der Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Wesen und ihre Functionen selbst, objectiv oder an sich genommen, constituiren, sondern nur auf den mannigfaltigen Inhalt unserer Erkenntnissthätigkeit gehen. Da alle Erkenntniss Schluss ist und jeder Schluss ein Coordinatensystem enthält, so bildet unsere gesammte Erkenntniss einen Inbegriff von Coordinatensystemen, indem jedes System wieder anderen Systemen zugeordnet wird und durch dieselben seinen bestimmten Ort in dem Ganzen aller Coordinationen gewinnt. Alle diese Coordinationen aber haben ihre letzten Beziehungspunkte in den unmittelbar bewusstwerdenden Functionen und dem Ichbewusstsein. Sofern nun überhaupt gedacht oder erkannt wird, herrscht der zureichende Grund, der das Wesen des Denkens und Erkennens ausdrückt, und sofern diese Erkenntnisse sich nicht widersprechen, herrscht das Identitätsprincip. Dieser Function des Erkennens in seiner Form von Begründung und Widerspruchslosigkeit entspricht aber zugeordnet die Befriedigung des Gefühls, wie umgekehrt jede Grundlosigkeit (als Mangel einer zugehörigen Coordination) und jeder Widerspruch ein Gefühl des Missfallens und der Unbefriedigtheit auslöst. Dies sind die logischen Gefühle, welche als Gewissheit (certitudo) und Zweifel (dubitatio) bezeichnet werden. Da nämlich jedes Gefühl eine Bewegung auslöst, die Bewegung hier aber in den Denkoperationen, wie man sie mit freilich nur instinctiver Richtigkeit genannt hat, besteht,

so wird die Bewegung, wenn das zugeordnete Coordinatensystem der Erkenntniss nicht gefunden ist, unruhig bleiben und auf zwei (dubium) oder mehreren Wegen suchen und *fragen* (πρόβλημα), wesshalb das entsprechende Gefühl der Befriedigung und Gewissheit nicht eintreten kann; sobald aber, wie z. B. bei einer mathematischen Aufgabe, die Gleichung gefunden ist, welche alle gegebenen Beziehungspunkte in Ordnung bringt, so hört die Bewegung auf, da sie ihr Ziel erreicht hat, und mithin tritt im Gefühl Ruhe, Sicherheit und Gewissheit auf, was man ganz gut an den zugehörigen Ausdrücken, wie fides, πίστις (Festigkeit) und dem Platonischen βέβαιον, als an sicheren Spuren der schlichten Menschheitsphilosophie illustriren kann.

Demgemäss bedeutet *Nothwendigkeit*, dass die Bewegung des Denkens immer dieselben Coordinationen trifft, so weit man auch versucht, andre Wege zu nehmen. Jeder andere Weg (*indirecter Beweis*) führt zu Widerspruch und Grundlosigkeit und missfällt. Indem man so von dem Versuch, anders zu denken, sich *abwenden* muss und gewissermassen seine Freiheit eingeschränkt und sich zu einer bestimmten Bewegung veranlasst sieht, was nach der Seite der Willkür und der Phantasie und Ideenassociation ein beklemmendes Gefühl und Achtung hervorbringt, so bezeichnet man diesen Zustand der Erkenntniss in seiner Zuordnung zu Gefühl und Bewegung als *Nothwendigkeit*.

Als *Zufälligkeit* aber wird das Gegentheil hiervon bezeichnet, sofern wir erstens, absolut genommen, ebensowohl eins als ein anderes zur Vorstellung bringen können, ohne dass die Bewegung dadurch zu einem Coordinatensystem führte, wie z. B. bei dem Ziehen der durcheinander geschüttelten Loose oder bei der Lectüre von Bastian's mythologischen Büchern; zweitens aber, relativ genommen, sofern die Vorstellung, auf welche die Bewegung führt, ein bestimmtes Coordinatensystem nicht verändert, wie es z. B. für den Begriff des Syllogismus selbst zufällig ist, ob wir gerade Titus oder Sempronius, Kallias oder Sokrates als Minor zu Tode demonstriren.

Die Zufälligkeit darf desshalb nicht als für sich denkbar von der Nothwendigkeit abgetrennt werden, sondern steht in fester Coordination zu diesem Gesichtspunkt, sofern das relativ Zufällige auf ein *bestimmtes*, das absolut Zufällige auf *irgend ein* vorausgesetztes Coordinatensystem bezogen, also immer im Verhältniss zu der Nothwendigkeit gedacht wird. Die Atome Epikurs

konnten desshalb nicht zufällig von ihrer Richtung abweichen, wenn die Richtung nicht vorher als eine nothwendige gedacht worden wäre, wesshalb der Zufall als Weltbaumeister die Dummheit ist.

Hieraus ergiebt sich, dass die Nothwendigkeit sowohl einen perspectivischen, wie einen objectiven Charakter hat. Ich meine einen perspectivischen, sofern es auf den Standort des Urtheilenden ankommt, auf seine Begabung und Bildung; denn nach dem, was Einer übersieht, und nach den Gesichtspunkten, die er schon in Gebrauch genommen hat, wird ihm auch die Sicherheit des Gefühls und die Abgeschlossenheit der Operation leichter oder schwerer zu Bewusstsein kommen. Dem Dummen ist daher Vieles oder Alles nothwendig, was der Kluge für zweifelhaft oder ganz ungewiss erklärt. Die objective Nothwendigkeit aber fängt überhaupt in der Menschheit erst mit der Sokratik an, seitdem das Wissen im Gegensatz zum blossen Meinen erkannt ist, und beruht ganz unabhängig von der perspectivischen Stellung auf der Totalität eines Objectenkreises und der Abgeschlossenheit der Bewegung des Denkens. Die Vollständigkeit der Beziehungspunkte und Gesichtspunkte ist aber schwer nachzuweisen; denn wenn wir von der Mathematik absehen, wo durch Isolirung des Objects des Denkens (ich meine die Betrachtung der blossen Quantität) die Vollständigkeit überall erreichbar und daher Apodikticität gefordert wird, so giebt es in allen empirischen und speculativen Wissenschaften nur immer für bestimmt abgesteckte Gebiete eine stricte Nothwendigkeit, weil nur, wenn wir ein kleineres Feld absondern, die Gesichtspunkte und Beziehungspunkte sich mit Vollständigkeit übersehen und in festen Coordinatensystemen ordnen lassen, so dass die Bewegung des Forschens in sich zurückkehrt, also einen definitiven Abschluss gestattet und desshalb das Gefühl unbedingter Sicherheit oder Nothwendigkeit auslöst. In der Metaphysik wird ebendarum von wissenschaftlicher Apodikticität keine Rede sein können, wenn man, wie z. B. der geometrisch demonstrirende Spinoza, von lauter blinden Voraussetzungen, Definitionen und Axiomen ausgeht, sondern nur, wenn man, wie Kant, kritisch und erkenntnisstheoretisch anfängt. Ich will damit aber nicht etwa ihrem Inhalte nach Kant's Kritik loben, die von lauter Dogmatismen wimmelt, sondern nur den Geist seiner Methode anerkennen; denn nur durch Rückgang auf das Bewusstsein kann man feste Beziehungspunkte finden, die nach bestimmten Gesichtspunkten zu bestimmten Coordinationen in vollständig übersehbarem Felde geordnet werden

können und desshalb die Bewegung des Gedankens abschliessen und das Gefühl souveräner Sicherheit als zugehörig hervorbringen, d. h. den Charakter der Nothwendigkeit besitzen.

§ 2. Das reale Sein.

Wenn wir nun nach diesen Begriffsbestimmungen die Frage aufwerfen, ob das „reale Sein" als eine besondere Art des Seienden von der ideellen Art abgeschnitten und getrennt werden soll, wie die Vögel von den Fischen, so wäre dabei, wenn dies zuerst auch die allein nothwendige Folge zu sein scheint, doch eine zweite Form der Eintheilung aus den Augen gelassen; denn man kann einen und denselben Gegenstand auch nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, wie z. B. Rousseau als Menschen und als Schriftsteller, eine Statue nach ihrem Gewicht und Metallwerth und nach ihrem Sinn uud ihrer künstlerischen Bedeutung u. s. w. Wenn man nun den Begriff des realen Seins durch Analyse jedes Bewusstseins findet, so bleibt auch nur diese zweite Art der Eintheilung möglich, sofern in jedem Gegebenen ebenso ein ideeller Sinn erkannt werden kann, wie es auch zugleich als real Seiendes zur Wirklichkeit gehört. Denn selbst die abstracteste Kategorie ist nichts bloss Ideelles, sondern sofern sie von dem Denkenden gedacht wird, zugleich ein wirklicher Akt seines Lebens und daher etwas Reales. Wer z. B. rechnet, der wird durch die zwischen seinen Operationen eingefügten Begriffe von Wurzel, Exponent, Gleichheit, Grösser, Kleiner u. s. w. immerfort bestimmt, so dass diese ideellen Inhalte sich als wirklich gegenwärtig durch ihren Einfluss auf das übrige unzweifelhaft reale Thun bewähren.

Man könnte nun den Einfall haben, nach der Art der Aristotelischen und der modern materialistischen Denkweise, in dem Ideellen die reale Seite, durch welche es wirkte, abzutrennen, so dass dieses Reelle, wie etwa der Marmor an der Aphrodite, sich als etwas Materielles, als schwingender Nerv, oder als chemischer Process und dergl. herausstellte. Allein mit solchen scheinbar modernen, in Wahrheit aber antiquarischen Einfällen brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da wir ja längst wissen, dass diese angeblich realen Materien und materiellen Vorgänge nichts als ideeller Inhalt der Erkenntnissfunction sind, d. h. nur in den Gedanken von Denkenden vorkommen, an sich aber ebensowenig vorhanden sind,

wie der gesellschaftlich bestimmte ideelle Werth des Papiergeldes. Man muss sich allmählich darin finden, dass die Gedanken ein Sein haben, auch wenn sie nicht der Chemie zugänglich sind, und dass der Gedanke „Vater“ anders wirkt, als der Gedanke „Bruder“ oder „Knecht“, ohne dass eine langsamere oder geschwindere Schwingung von Molekülen dadurch ausgedrückt wäre.

Bei jedem Gedanken also unterscheiden wir erstens das ideelle Sein, d. h. den allgemeinen Sinn der Erkenntniss, der durch die Definition oder durch wissenschaftliche Demonstration festgestellt wird und worüber man sich untereinander durch Debatte verständigen kann; zweitens das reale Sein, sofern jeder Gedanke eine bestimmte Stelle in dem individuellen Coordinatensystem der augenblicklichen geistigen Functionen des Denkenden hat, da er, wie z. B. die Zahl Drei oder der Begriff Wurzel, viele Male hintereinander in kurzer Zeit im Denken vorkommen kann. Jedesmal, wenn er vorkommt, bezeugt er sein reales Sein dadurch, dass er in seiner bestimmten gegebenen Coordination zu dem übrigen Wirklichen, obwohl bloss ideell, doch seine grosse oder kleine Macht über die anderen Functionen, die Gefühle, die Bewegungen und die zugeordneten Gedanken ausübt. Alles Ideelle hat daher nothwendig zugleich irgendwie auch ein reales Sein; aber es giebt Reales, wie z. B. die Gefühle und die Bewegungen, welche nur möglicher Weise einem gewissen ideellen Inhalte der Erkenntniss zugeordnet, d. h. gedacht, erkannt oder begriffen werden. Ich meine hier allerdings nur das mehr oder weniger richtige Erkenntnissbild, obwohl man vielleicht zugeben muss, dass irgend eine Vorstellung nicht nur bei Mensch und Thier, sondern wohl auch bei den niederen ganz unbewussten Wesen durch jeden Akt des Gefühls oder der Bewegung zugleich ausgelöst wird. Doch dies hier genauer zu erörtern, würde uns von unserem Wege abführen; desshalb lasse ich diese problematischen Ausdrucksweisen hier ohne genauere Erläuterung stehen.

Die Frage über das reale Sein und über die modalen Kategorien musste hier aufgeworfen werden, weil ich verhüten wollte, dass man das reale Sein als eine bestimmte Art des Wirklichen auffasste, während es vielmehr allen Arten von Wirklichkeit (dem Wesen (Ich) und seinen drei Functionen) auf gleiche Weise zukommt und nur den gemeinschaftlichen Gegensatz gegen den ideellen Inhalt der Erkenntnissfunction ausdrückt.

§. 3. Die Bewegung in der Erkenntnissfunction.

Bewegung oder Handlung.

Es fragt sich nun, welche Rolle die Bewegung im Gebiete der Erkenntniss spielt; denn es ist zwar die Meinung sehr verbreitet, als wenn die Erkenntniss selbst eine reale Seite in der Art an sich hätte, wie man sich etwa vorstellt, dass die Seele an ihrem Leibe ihre äussere Erscheinung, ihre Realisation oder ihr materielles Dasein und dergl. habe; allein diese Auffassungsweisen, wie sie vom Alterthum an bis auf die moderne Hegelsche und monistische Philosophie hin herrschend waren und herrschend sind, müssen ein für allemal als gerichtet und als für die Wissenschaft werthlos betrachtet werden. Man kann aber aus allem Falschen doch einen Nutzen ziehen, wie auch die guten Landwirthe das Stroh zu verwerthen wissen, und so soll uns das Falsche wie ein Fingerzeig andeuten, dass beim Denken und Erkennen noch etwas Anderes im Spiele sein muss, als bloss die Vorstellungen ihrem ideellen Inhalte nach. Auch schon die Ausdrücke der Sprache verrathen dies als allgemeine Ueberzeugung, da man z. B. von Gedanken*operationen*, Gedanken*arbeit*, Gedanken*spiel*, von *Klemmen*, *tour* d'esprit, *Cirkel*bewegung, von einem *Kampf* der Gedanken unter einander u. s. w. spricht, indem man damit nicht bloss das Vorgestellte, etwa die Vorstellung von einem Kampfe oder von einem Spiele, meint, sondern einen Vorgang zwischen den Vorstellungen selbst, d. h. etwas von dem Inhalt der Vorstellungen ganz Verschiedenes; denn wenn man z. B. sagt: „ich fühle mich benommen, meine Gedanken kommen nicht in Fluss, es fällt mir nichts ein, es schliesst sich nichts aneinander" u. s. w., so dreht es sich offenbar um eine ausserhalb des Gedankeninhalts liegende Macht, die diesen Inhalt an seiner Entwickelung, d. h. an seinem Bewusstwerden hindert. Alle diese Ausdrücke der Sprache aber weisen einstimmig auf die Bewegungsfunction hin, deren Rolle beim Denken wir studieren müssen.

1. Die fundamentale Bewegung in der Erkenntnissfunction.

Kein Erkenntnissakt kann stattfinden, wie wir oben sahen, ohne die zugehörigen Beziehungspunkte, welche letzter Hand in den Empfindungen, den Gefühlen und dem Ichbewusstsein gegeben sind. Nun möchten zwar die Gefühle und das Ichbewusstsein auch schon auf Veranlassung der unbewusst bleibenden Bewegungen, d. h. in

Zuordnung zu ihnen, entstehen, doch kommt es hier auf solche subtile Untersuchungen nicht an, sondern es ist genug, wenn wir nach dem Vorgange aller früheren Psychologen das Seelenleben mit den Empfindungen beginnen lassen. Die Empfindungen aber sind (vergl. oben S. 71) bewusst gewordene Bewegungsakte. Da nun alle Erkenntnissfunctionen die Empfindungen als Beziehungspunkte voraussetzen, so haben wir hiermit in dem Erkenntnissgebiet als fundamental die Bewegungsfunction nachgewiesen.

Dieser einfache Schluss ist von grosser Wichtigkeit, weil man zwar schon sehr oft die Unentbehrlichkeit und den weitreichenden Einfluss der Empfindungen im Gebiete des Denkens erkannt, noch niemals aber bemerkt hat, dass hierdurch eine dem Denken ganz fremde Function, nämlich die Bewegung, in die Erkenntnissthätigkeit eingemischt wird, wodurch sich erst eine Menge von Problemen, die früher unlösbar waren, leicht enträthseln lässt.

Es erklärt sich hierdurch nämlich zunächst, dass diejenigen sogenannten Anschauungen, welche wir wie den Thieren, so den Menschen zuschreiben, gar nicht dem Erkenntnissvermögen zugehören, sondern mechanische Producte der Bewegungsfunctionen sind, da unser handelndes Ich im Verkehr mit dem Leibe, d. h. mit der Aussenwelt, bald zu dieser bald zu jener Art von Bewegung genöthigt wird und diese Bewegungen nicht bloss einzelne Akte, sondern je nach der Grösse unserer Kraft auch complicirte Gruppen von Akten umfassen. Da sich diese Akte bei ähnlichen Anlässen wiederholen, so schliessen sich die früheren an die späteren an, und es drängt sich das Gemeinsame als ein intensiverer und dadurch bewusster Totaleindruck auf und bildet eine feste Gruppe. In derselben Weise, wie sich unsere Bewegungen beim Greifen, beim Gehen, Springen, Schlittschuhlaufen u. s. w. coordiniren und mit einander in erkenntnisslosen, aber immer mehr oder weniger bewussten Gruppen auslösen, so geschieht dies auch bei den Empfindungen, deren Gruppen und Reihenfolgen Anschauungen genannt werden und daher den Thieren ebenso zukommen, wie den Menschen.

Desshalb hat die Ideenassociation, soweit sie sich auf die Empfindungen und Anschauungsbilder bezieht, mit der Erkenntniss gar nichts zu thun, und obwohl wir daraus die scheinbar verständigen Handlungen der Thiere leicht erklären können, so dürfen wir uns doch nicht durch die beim Menschen sich bald einmischende Verstandesthätigkeit täuschen lassen, sondern müssen mit feinerer

Analyse dieses ganze Gewebe auflösen und der Bewegung geben, was der Bewegung gehört, dem Verstande, was sein ist.

Um nun die erste Erkenntnissthätigkeit abzuscheiden, müssen wir die Thatsache des Anschauungsunterrichts heranziehen; denn die Thiere kann man in solcher Weise nicht unterrichten, sondern ihre bewegende Function thut alles Nöthige von selbst. Der Mensch aber nimmt, wie ich dies in meiner Metaphysik gezeigt habe, seine bewusst gewordenen Bewegungsakte zu Beziehungspunkten und findet daher als erste Schöpfungen der Erkenntniss die Beziehungseinheiten von Zeit, Zahl, Raum, Bewegung und Ruhe, Gegenstand, Eigenschaften und alle mathematischen und physischen fundamentalen Beziehungsbegriffe. Daher besteht der Anschauungsunterricht darin, den Menschen von der Stufe der Thierheit zur menschlichen durch Auslösung der Erkenntnissfunction zu erheben. Jetzt wird an dem Gegenstande Rechts und Links, Vorn und Hinten, Oben und Unten, das Frühere und das Spätere, Eins, Zwei, Drei u. s. w. bemerkt, und die Anschauung wird dadurch zu einer Erkenntniss.

Ursprünglich aber ist diese Arbeit des Verstandes wohl nothwendig unbewusst, wesshalb man auch versucht sein könnte, den Thieren ebenfalls eine solche unbewusste Verstandesthätigkeit zuzuschreiben, wie so viele ausgezeichnete Naturforscher sich arglos dieser Täuschung hingeben, ohne zu bemerken, erstens dass die bewegende Function hinreicht, um alle gegebenen Phänomene des Thierlebens zu erklären, und zweitens, dass sonst die unbewussten Handlungen doch bei irgend einer Gelegenheit einmal bewusst werden müssten, um dann solche Erscheinungen hervorzubringen, an denen man als an sicheren Kriterien das wirkliche Vorhandensein des Verstandes nachweisen könnte.

2. Zweite Stufe der Bewegung in dem Erkenntnissgebiete.

An die erste Stufe der Erkenntnissfunction, welche wohl mehr oder weniger unbewusst bleibt, schliesst sich nun, wie oben S. 92 gezeigt ist, eine zweite Leistung der Bewegungen an, ich meine die Sprache. Das von der Erkenntniss Bemerkte findet, da es seine Beziehungspunkte in Bewegungen (d. h. Empfindungen) hat, coordinirte Bewegungen in den Sprachorganen und bringt daher neue Empfindungen anderer Art hervor, die wir die Sprachlaute nennen, und die sich nun, obgleich sie unmittelbar nur den Empfindungen

und nicht den Erkenntnissen coordinirt sind, dennoch auf diese mittelbar beziehen lassen. Dies ist auch der einzige natürliche Grund, wesshalb alle Sprache, wie man schon längst eingesehen hat, das sogenannte Abstracte immer concret ausdrückt; denn die Sprachlaute coordiniren sich ja nur den Empfindungen und nicht den Gedanken, die vielmehr immer erst die zugehörigen Empfindungen (Bewegungsakte) als ihre Beziehungspunkte auslösen müssen, damit diesen Bewegungen entsprechend eine zugehörige Bewegung erfolge.

Sobald nun ein Sprachlaut oder eine Lautgruppe mit einer Empfindungsgruppe regelmässig coordinirt wird, was nur allmählich und nur bei gesellschaftlich lebenden Menschen geschehen kann, so muss die Lautgruppe oder das Wort wichtiger werden, als die Empfindungsgruppen oder Anschauungen, bei denen man die Sprachbewegung ausübt; denn diese Anschauungen kommen in unzählbarer Vielheit vor und finden als Coordinate doch immer nur das eine Wort, wodurch sie sich bezeichnen, wie z. B. alle Sperlinge, die man doch nicht gut individuell bezeichnen kann, durch eine und dieselbe Lautgruppe, so oft die Anschauung von einem solchen oder von mehreren auch wiederkehren mag, benannt werden. Auf das Detail darf ich hier natürlich nicht eingehen, doch glaube ich nicht, dass man die Menschen und die Hausthiere ursprünglich individuell bezeichnet habe, sondern halte es für zweifellos, dass das Allgemeine (nicht des Begriffs, aber wohl der zugehörigen Empfindungsgruppe) früher seinen coordinirten Ausdruck in den Sprachorganen finden musste, als das Particuläre und Individuelle, weil die blinde, d. h. die erkenntnisslose Thiersprache der menschlichen vorhergeht. Mithin verhalten sich die Worte (bewusste Sprachbewegungen) in ihrer verhältnissmässig kleinen Zahl, wie die Vornehmen und Angesehenen im Volke zu der Legion von Anschauungen, was gleichbedeutend mit ihrer grösseren Wichtigkeit ist; sie sind die Volksvertreter in der Gesellschaft des Seelenlebens.

Da nun die ersten Akte der Erkenntniss an die Empfindungsgruppen als an ihre zugehörigen Beziehungspunkte gebunden sind, so haben sie nothwendig auch in den Worten ihre Coordinaten. Da die Worte aber bewusstwerdende Bewegungsakte sind, so wird hierdurch in zweiter Stufe die Bewegungsfunction für das Erkenntnissgebiet von der allergrössten Bedeutung; denn mit jedem gehörten Wort kommt nun eine Erkenntniss sammt dem zugehörigen Heer der Anschauungen zur Auslösung, und so ist die Entwickelung

der Erkenntniss ganz an die Sprache gebunden, wesshalb die Thiere erkenntnisslos bleiben müssen.

Die Erkenntniss wird daher durch die Sprache gewissermassen aus der Leibeigenschaft befreit, aus der Gebundenheit an die Scholle, da die Einzelheit der Anschauung als die Scholle, auf welcher der Erkenntnissakt in's Leben trat, als unwesentlich zurückweicht, indem das Wort als Repräsentant für die ganze Vielheit eintritt und so die Möglichkeit einer leichten Bewegung dem Denken vermittelt. Allein diese Bewegung des Denkens ist Schein; denn nicht dieses kommt in Bewegung, sondern es ist die bewegende Function, die in der Sprache liegt, wodurch die Bewegungserscheinung hervorgerufen wird. Das Denken selbst hat gar kein sinnliches Element und kann daher keinen Anlass zur Raumvorstellung, an welcher die Bewegung hängt, darbieten, während die Sprachlaute selbst Empfindungen sind und Anschauungsbilder des Gesichtssinnes repräsentiren, deren beständiger Wechsel daher die Vorstellung der Bewegung erzeugt; desshalb scheint das Denken, welches bei Gelegenheit dieser Elemente entspringt, selbst in Bewegung zu sein.

Wir können nun die an die Worte mit ihrem zugehörigen Empfindungskreis angeknüpften Erkenntnisse Vorstellungen nennen, indem eine solche Erkenntniss zwar keine auch den Thieren noch zugängliche Anschauung als Empfindungsgruppe mehr ist, aber dennoch, wie die Appellativa und Verba, immer noch die Einzelbilder wachruft, sie repräsentirt oder vorstellt, da an ihnen durch den Gedanken etwas bemerkt und unterschieden ist.

3. Dritte Stufe. Empirische Wissenschaft.

Eine höhere Stufe tritt erst auf, wenn die Beziehungspunkte der Erkenntniss nicht mehr die Hauptsache bilden, sondern durch die Sprache die nicht sinnlichen Denkakte der sogenannten Vorstellungen schon alle ihre festen Zeichen in Wörtern und Wortverbindungen gefunden haben, so dass nun die Erkenntniss Beziehungspunkte zweiter Ordnung in den Erkenntnissakten selbst finden kann. Hier handelt es sich also um Production dessen, was man Begriffe, Urtheile und Schlüsse nennt, d. h. um das Erkennen aus Erkenntnissen, und wir können im Gegensatz zu dem Gebiete der Vorstellung diesen Erkenntnisskreis als die empirische Wissenschaft bezeichnen. Wenn man z. B. untersucht, wie hoch ein Berg, wie tief die See ist, wie weit zwei Doppelsterne von einander abstehen u. s. w., so ist das Anschauungsbild

gewissermassen nebensächlich, sofern nur der Erkenntnissakt selbst, ob wir richtig gemessen, gezählt, untersucht und überhaupt richtig geschlossen haben, in Frage kommt. Mithin besteht die Wissenschaft in lauter Begriffen oder Schlüssen und hat nichts Sinnliches mehr an sich. Manche Autoren sprechen zwar von Gegenstandsbegriffen im Unterschied von Beziehungsbegriffen, vergessen dabei aber völlig, dass ein Gegenstand auch ein Beziehungsbegriff ist, da nicht das Sein, wie Lotze meinte, wohl aber das Denken nur in Beziehungen besteht.

Es ist aber für die empirische Wissenschaft ganz einerlei, ob die Beziehungspunkte und ihre Gruppen, d. h. die sogenannten Objecte, in den Sinnesempfindungen, oder in den Gefühls- oder Willenszuständen, oder in dem Ichbewusstsein gegeben sind; denn sie will ja nicht unmittelbar gewisse Objecte zur Vorstellung bringen, sondern die Vorstellungen, d. h. die bei Gelegenheit der Anschauungen erfolgten Erkenntnissakte untersuchen, was durch Symbolisirung derselben in der Sprache möglich geworden ist. Die empirische Psychologie gehört desshalb in dieselbe Linie, wie die Botanik und die Physik; denn auch die Unterschiede, die man zwischen den beschreibenden und erklärenden Wissenschaften zu machen pflegt, sind fliessende, da z. B. die Botanik, wenn sie bloss beschreibt, nicht Wissenschaft, sondern nur Vorstellung ist; als erklärende aber sucht auch sie bloss Gesetze für die Phänomene, d. h. sie hat bloss Urtheile und Schlüsse über die Anschauungen zu ihrem Erkenntnisszweck.

In diesem ganzen Gebiete der empirischen Wissenschaft macht sich nun die bewegende Function in doppelter Weise geltend, erstens indem die Sprache, die aus lauter bewusst gewordenen Bewegungsakten besteht, unentbehrlich ist, sofern sie die Objecte der Wissenschaft liefert; denn z. B. nicht das im Mikroskop Gesehene ist das Object oder der Beziehungspunkt, sondern die Vorstellung, dass das Gesehene eine Zelle ist, was nun durch die Sprache kurz angedeutet wird, und der Zweck der neuen intellectuellen Thätigkeit besteht darin, zu untersuchen, ob etwa ein Germinaltheil von dem Personaltheil unterscheidbar sei, ob man das in dem Germinaltheil Gesehene und so und so Gedeutete und Benannte als neue Keimzellen zukünftiger Geschlechter erschliessen könne, wie die Zahl derselben festzustellen sei u. s. w. Kurz, es handelt sich immer nur um unsere Urtheile und ob sie richtig oder unrichtig seien, nicht aber um das sinnliche Object, das nur

die Beziehungspunkte für die in Frage kommenden Urtheile bildet; denn nicht die Linien auf dem Mars sollen gesehen, sondern es soll erschlossen werden, ob sie etwa natürlichen oder künstlichen Ursprungs sind.

Die zweite Bedeutung der bewegenden Function in der Wissenschaft besteht darin, dass das Leben der Worte als Repräsentanten an ihre Mandatare geknüpft ist, wesshalb auch alle Schlüsse der Wissenschaft immer von den unteren Stufen des Seelenlebens, von den blossen Ideenassociationen und Anschauungen abhängen; denn nur, wenn uns in reichlicher Fülle die Beziehungspunkte des unmittelbaren Bewusstseins wieder bewusst werden, oder wenn, wie man sich metaphorisch, d. h. phänomenologisch ausdrückt, in dem Seelenleben eine grosse Beweglichkeit herrscht, kann der Gedanke viel vergleichen und viel urtheilen oder schliessen und begreifen.

4. Vierte Stufe. Geist und Philosophie.

Im Allgemeinen nennen wir mit Recht geistiges Leben schon die Bildung der einfachen Sinnesanschauungen, sofern wir dabei im Unterschied von dem Thier Erkenntnissakte besitzen. Bei diesen Anschauungen als Erkenntnissen aber werden die Gesichtspunkte, ebenso wie in aller weiteren Erkenntnissarbeit bis zu der ausgebildeten empirischen Wissenschaft hin, immer blind vorausgesetzt und niemals selbst zum Gegenstande und Zwecke der Erforschung gemacht. Desshalb muss es eine ganz neue Stufe des geistigen Lebens geben, wenn die Richtung der Forschung in der angeführten Weise umgekehrt wird. Um uns dies zu veranschaulichen, nehmen wir etwa an, wir hätten mit einem Lichte verschiedene Gegenstände auf dem Tische beleuchtet und ihre Theile, Figuren, Zusammenhänge und Arten unterschieden, dann aber forderte uns Jemand auf, alle diese Gegenstände unbeachtet zu lassen, dagegen das Licht selbst zu untersuchen und sein Wesen zu bestimmen. Eine solche Umkehrung der Forschungsrichtung wird uns nun hier zugemuthet; denn in allen empirischen Wissenschaften bestimmen wir nach den Gesichtspunkten der Zeit, des Raumes, der Bewegung, des Ganzen und Theiles, der Ursache und Wirkung, des Gesetzes, des Zweckes und Mittels, des Guten, Schönen u. s. w., ob z. B. das Volumen dieses Körpers dem und dem Wärmegrade entspricht, zu welcher Zeit dieser Krieg anfing, aus welchen Ursachen, zu welchem Zwecke, ob diese

Statue schön, ob jene Handlung möglich, gerecht und gut u. s. w. zu nennen sei; nun aber sollen wir sagen, was das sei: Raum, Zeit, Gut, Zweck, Möglich, Nothwendig u. s. w.

Während die frühere Erkenntnissstufe durch die Arbeit des Geistes, d. h. durch den fortwährenden Gebrauch solcher Gesichtspunkte zu Stande kam, so soll nun der Geist selbst zum Gegenstande der Wissenschaft werden. Diese Aufgabe zieht die Grenzlinie für das Gebiet der Speculation oder der Philosophie, mit welcher der Kreis der Erkenntnissarbeit abschliesst.

Wie soll dies aber in's Werk gerichtet werden? Soll der Geist sich selbst besehen? Das ist die Ausdrucksweise, die man wirklich seit Platon und Aristoteles bis auf den heutigen Tag anwendet, wesshalb man den Geist, der sich selbst sieht oder erkennt, auch das Subject-Object nennt. Daher wird hier wieder die vollständige Umwälzung der ganzen Denkweise durch die von mir geforderte neue Philosophie auch dem weniger Geübten auffallen; denn ich erkläre diese Aristotelisch-Hegelsche Definition des Geistes für eine bloss poetische und naive Ausdrucksweise, in welcher nicht einmal das Problem geahnt, geschweige denn gelöst ist. Um dieses harte Urtheil zu beweisen, müssen wir erst die Poesie herausstellen, dass der Geist als eine Person betrachtet wird, die mit irgend welchen Augen auf ein nach Aussen projicirtes Object hinblickt und, wie ein Mensch in dem Spiegel, sich selbst in dem Object wiedererkennt. Naiv aber ist diese Definition, weil zu jeder Auffassung und Erkenntniss ein Gesichtspunkt gehört, unter welchen man das Aufgefasste bringt. Nun sind aber die Gesichtspunkte (Kategorien) des Geistes die höchsten Begriffe oder Gesichtspunkte selbst. Sollten sie also aufgefasst werden, so müsste es entweder noch höhere geben und für diese wieder höhere und so in's Unendliche fort, wobei jede endgültige Erkenntniss vereitelt würde und der Begriff des absoluten Geistes verloren ginge, oder die Gesichtspunkte müssten sich selbst auffassen, was aber von den armen Gesichtspunkten zu viel verlangt wäre; denn wie sollte etwa die Drei sich betrachten und sich als Drei erkennen und wie sollte das Quadrat nach einiger Ueberlegung von seinem Doppelgänger sagen: „ja, das bin ich wohl am Ende selbst.“ Wie sollten also die Gesichtspunkte oder Kategorien mit einem Male selbst zu denken anfangen und Schlüsse machen, da in jeder Kategorie ja nicht mehr vorhanden ist, als sie selbst, wesshalb sie entweder bloss major, minor oder medius ist, aber nicht die anderen termini auch noch

erkennen kann. Ausserdem braucht man die Kategorien auch gar nicht zu bemühen, denn sie sind ja schon vor dieser poetischen Selbsterkenntniss bekannt genug, da selbst das Kind, wenn es warum? fragt und einen Zweck für seine Handlungen angiebt, offenbar durch den Gebrauch dieser Wörter an den Tag legt, dass ihm der Sinn und die Bedeutung der beiden Kategorien nicht unbekannt ist. Wenn man endlich den Geist als *νόησις νοήσεως* sich selbst erkennen lässt, so müsste man noch fragen, ob Geist etwa eine besondere Person neben und ausser seinen Kategorien sei, denn wäre er von den Kategorien verschieden, so würde er nicht sich erkennen, wenn er die Kategorien erkennte; wäre er aber dasselbe, wie die Kategorien und Ideen, und nur ein collectivischer Ausdruck für die Gesammtheit derselben, so könnte er, als ganzer gedacht, keine einzelne Kategorie erkennen, da er immer einen Ueberschuss anderer Ideen in sich haben würde, ebenso wie durch die Zehn nicht die Drei erkannt werden kann. Ausserdem wäre es, wenn der Geist in seine Ideen und Kategorien zerfällt, auch besser, ihn nicht unnütz in's Spiel zu bringen, wie z. B. auch ein Heer nicht marschiren kann, ohne dass die einzelnen Officiere und Soldaten ihre Füsse gebrauchen. Kurz, diese ganze idealistische Theorie des Geistes ist naive Poesie und für die Wissenschaft des Geistes gar nichts werth. Man muss aber nicht bloss destruiren, sondern auch die Ursachen nachweisen, welche den falschen Weg zur Wirkung hatten, was hier sehr leicht ist; denn da für die naive Stufe der projectivischen Auffassung der Geist zunächst den draussen angenommenen Objecten der Sinnenwelt gegenüber gestellt wird und darum, wenn man es räumlich bezeichnet, nach Aussen gerichtet ist, so musste es nothwendig so erscheinen, als wenn nun bei der Philosophie der Geist umgekehrt sich in einer reflexiven Wendung nach Innen, auf sich selbst, richtete, wesshalb alle die zugehörigen Auffassungsweisen und Ausdrücke bei den sämmtlichen Idealisten sich vollständig erklären und gar keine Räthsel bilden, aber auch freilich keine Tiefe des Geistes und keine Grösse der dialektischen Kraft offenbaren.

Das Problem.

Es kommt also darauf an, zunächst das Problem zu formuliren; denn die Aristotelisch-Hegelsche Formulirung, wie sie kurz als Subject-Object bezeichnet werden kann, enthält nur eine dürftige Namengebung für das Gebiet der Wissenschaft des Geistes, deutet aber das Problem nicht an. Die Schwierigkeit oder das Problem liegt nämlich in zwei Punkten,

erstens darin, dass das zu Erkennende schon bekannt sein muss, und zweitens darin, dass kein weiteres geistiges Vermögen übrig bleibt, womit wir dieses Object erfassen könnten.

Wäre nämlich erstens das Object nicht schon bekannt, so wüsste man gar nicht, was man eigentlich suchen sollte. Handelt es sich z. B. um die Idee des Schönen, oder des Wahren und des Seins, so weiss ein Jeder in gewisser Weise schon, was das ist, sofern man doch schon oft gesagt hat: „Diese Frau ist schön,“ „diese Annahme ist wahr,“ „der wilde Jäger ist oder existirt nicht“ u. s. w. Denn solche Urtheile wären sinnlos, wenn man nicht zu wissen glaubte, was schön, wahr und seiend ist. Man sucht also eigentlich, was man schon weiss und wissen muss. Setzte man aber der Philosophie die Aufgabe, etwas zu suchen, was man nicht schon weiss, so wäre das wie der Befehl eines Herrn an seinen Diener: bringe mir, ich sage Dir aber nicht, was, und weiss auch selbst nicht, was.

Es ist aber zweitens auch kein Erkenntnissvermögen mehr vorhanden, mit dem wir das Schöne, Gute, Seiende u. s. w. erkennen könnten, denn diese Ideen sind ja selbst die Erkenntniss dessen, wonach sie genannt werden, und jedes andre Erkenntnissvermögen würde etwas anderes erkennen, z. B. Grammatisches, Historisches, Zoologisches u. s. w. Ein leeres Erkenntnissvermögen aber, das man dazu benutzen könnte, wäre ein Unding, wie ein Instrument, das nicht zum Schneiden, Feilen, Hämmern u. s. w. diente, sondern keinen Zweck hätte; denn durch den Zweck erst ist es ein Instrument, wie das Ohr zum Hören und das Auge zum Sehen. Also gäbe es gar kein Erkenntnissvermögen, wodurch man den Geist oder die Ideen des Geistes erkennen könnte.

Lösung.

Die Lösung dieser Schwierigkeiten ist nun durch meine neue Dialektik sehr einfach. Alle Erkenntniss nämlich bildet ein Coordinatensystem, wesshalb jede Idee des Geistes als Glied oder terminus darin ihren bestimmten Platz hat und den jedesmal coordinirten Gliedern, wie diese ihr, zugeordnet ist. Indem man diese Zuordnung auffasst, ist der Gegenstand erkannt, wie auch bei den gewöhnlichsten Dingen; denn z. B. wenn man fragt, was ein Vetter ist, so muss man zwei Menschen als Söhne von Geschwistern vorstellen. Weiter liegt in dem Begriff des Vetters gar nichts, und wer diese Ordnung der Abstammung auffasst, weiss Alles, was davon zu wissen ist.

Nun sind alle Begriffe immer in verschiedenen Coordinationen

gegeben, so dass z. B. auch die Vetterschaft zugeordnet zu dem Begriffe der Kindschaft wieder unter den Gesichtspunkt der Verwandtschaft gestellt werden kann. Mithin wird ein jeder Begriff bestimmt, je mehr man die Coordinationen erschöpft, in denen er ein zugehöriges Glied ist. Da nun die höchsten Begriffe, die Kategorien oder Ideen, nicht unter noch höhere Gesichtspunkte gestellt werden können, so müssen sie, um begriffen zu werden, in das Coordinatensystem sich einordnen lassen, in welchem sie für das Erkenntnissvermögen da sind. Die Heraushebung dieses Coordinatensystems, d. h. der zugeordneten Glieder, ist die Erkenntniss oder Definition einer jeden Idee. Die Idee selbst wird dadurch nicht etwa analysirt, d. h. in mehrere Momente oder Merkmale zerlegt; denn sie kann keine Theile oder einfachere Elemente mehr haben, sondern sie wird nur an ihren Platz gestellt. So lange man diesen richtigen Platz nicht kennt, versteht man auch ihren Werth nicht, wie z. B. x als unbekannt gilt, bis man etwa in der Gleichung $a : b = c : x$ durch Angabe des Platzes in der Ordnung anderer bekannter Grössen seinen Werth $(\frac{b\,c}{a})$ erkennbar macht.

Da aber kein anderes Glied für das gesuchte eintreten kann, so muss jede Idee auch selbst an sich bewusst werden und daher an sich schon lange bekannt sein, ehe sie definirt wird, was sich dadurch leicht erklärt, dass der Geist nicht durch Reflexion oder Speculation gemacht oder geschaffen werden kann, sondern bei aller Erkenntniss und also immer auch schon in den Erfahrungswissenschaften arbeitet, wesshalb in diesen alle Ideen des Geistes vorkommen. Dies eigenthümliche Verhältniss hat viel Räthselhaftes an sich, so dass Platon seinen Mythus von den im Himmel vor unserer Geburt von uns geschauten Ideen erzählte, wie man auch die angeborenen Ideen und die confuse Erkenntniss und die apriorischen Begriffe, die irgendwo vor der Erfahrung im Gemüthe bereit liegen, daraus gemacht hat. In der That aber ist jede Idee erst mit ihrer zugehörigen Coordination da, wesshalb man bei der einen Gelegenheit das Nützliche, bei einer anderen das Schöne, die Gleichheit oder sonst eine Idee prädicirt und, wenn die Coordination nicht erkannt wird, entweder zwischen verschiedenen Ideen schwankt oder gar nichts prädiciren kann. Mithin können die Ideen in gewissem Sinne auch nicht gelehrt oder gelernt werden; denn wer sie nicht hat, dem fehlt eben der Geist, und er wird sich so ungelehrig der Philosophie gegenüber ver-

halten, wie ein Pferd; in einem anderen Sinne aber sind sie lehr- und lernbar, sofern man das zugehörige Coordinatensystem deutlich herausheben kann, worauf dann ein Jeder, der Geist hat, sich, um mit Platon zu sprechen, an die Idee erinnert (ἀνάμνησις), d. h. die Idee, die er schon kannte, an ihrem richtigen Orte in ihrem Zusammenhange findet.

Die Aufgabe der speculativen Erkenntniss besteht also bloss darin, für jede Kategorie die Coordinaten herauszuheben. Diese Coordinaten sind aber immer versteckt, weil die Begriffe zum Begreifen gebraucht werden und nicht etwa, wie in einem Luxus-Zeughause, schöngeputzt und wohlgeordnet an der Wand der Vernunft hängen. Durch den Gebrauch sind sie mit den unzähligen einzelnen Erkenntnissen verwachsen, in denen sie als Gesichtspunkte ihren Platz fanden, wie z. B. die Idee des Schönen mit Pferden, Menschen, Sonnenuntergängen, Bildsäulen und so mit allem vermengt ist, wovon man nur immer „wie schön!“ gesagt hat. Desshalb ist es kein leichtes Ding, sie aus diesem Chaos herauszuziehen, und es wird uns nicht verwundern, wenn die dialektische Kunst oder die Speculation nicht für Jedermann Reiz hat, wie auch Platon sie mit dem schweren Kampfspiel der Wagen vergleicht, vor dem das altgewordene Ibykeische Ross zittert. Es müssen immer Beziehungen von einer Erkenntnissgruppe zu anderen versucht werden und zwar die richtigen, bis man die zugehörigen Coordinaten für jede Idee rein herausfindet. Wegen dieses Geschäftes der Isolirung und Aussonderung, dessen sich schon die ältesten Philosophen bewusst wurden, hat man die Ideen auch als das Reine (εἰλικρινές) bezeichnet, was auf die Vorstellung von der Wurfschaufel zurückgeht, durch deren Schwung die zusammengemischten Körner und die Spreu alle an ihren bestimmten Ort rein für sich abgesondert werden. Bei dieser ganzen speculativen Dialektik werden aber nicht die Ideen selbst gemacht oder mystisch erzeugt, sondern es dreht sich nur um die Auffindung der Beziehungen oder die Coordinaten; denn die Ideen selbst müssen bekannt sein, weil sonst überhaupt jede Forschung närrisch wäre. Es geht daher so zu, wie in den Arabischen Märchen, wo ein junger Mann durch seine ausserordentlichen Tugenden die Liebe einer Prinzessin gewinnt, während es nun die grösste Mühe kostet, seine Abstammung zu entdecken und in einem weit entfernten Lande seinen Vater als König herauszufinden. Wäre aber die Persönlichkeit des Helden selbst nicht mit allen ihren Eigenschaften

bekannt gewesen, so hätten sich natürlich auch die Beziehungen derselben nicht feststellen lassen, wie denn auch ebenso die Ideen oder Kategorien bewusst sein müssen, wenn man ihre Coordinaten finden soll. Nehmen wir z. B. die Idee der Wahrheit, so muss diese Idee uns schon bekannt sein, wenn wir sie definiren sollen, d. h. ein Jeder, der beim Urtheilen sagt: „dies ist wahr, dies ist unwahr", muss dabei ein specifisches Bewusstsein haben, das ganz verschieden ist von dem Bewusstsein des Rechts, des Guten, des Schönen u. s. w. Aber wegen der Verwickelung dieser Idee mit den einzelnen Beziehungspunkten, bei welchen sie gebraucht wurde, bleiben die Coordinaten verborgen.

Rolle der Bewegung in der Speculation.

Es kommt nun darauf an zu zeigen, welche Rolle die Bewegung bei diesem speculativen Denken spielt. Nun ist schon auf den ersten Blick einleuchtend, dass wir ohne die Sprache keine Idee festhalten und sie weder für Andre, noch für uns selbst zum Gegenstande des Denkens machen könnten. Da nämlich die Coordinaten erst gesucht werden, so könnten wir durch diese nicht etwa die Idee ersetzen, und ausserdem müssten die Coordinaten doch ebenfalls erst durch die Sprache bezeichnet werden. Die Sprache aber ist, wie oben nachgewiesen, Bewegung; also giebt es ohne bewegende Function keine speculative Vernunft.

Zweitens aber muss die Bewegung, wenn wir die Coordinaten einer Idee suchen, unentbehrlich sein, um uns die vielen einzelnen Gruppen von Vorstellungen zum Bewusstsein zu bringen, bei denen wir die Idee hatten; denn die Idee selbst ist ja, wenn wir sie zu definiren suchen, noch nicht erkannt, sondern nur bekannt, d. h. nur bewusst. Es kann also aus dem blossen Bewusstsein der Idee gar nichts abgeleitet werden, und es wäre eine sophistische Dialektik, wenn man auch nur ein einziges Merkmal, eine einzige Beziehung oder irgend eine Negation daraus folgern wollte; denn ich kann nicht gestatten, dass man etwa nach dem principium contradictionis auch nur folgerte, das Wahre sei nicht das Nicht-Wahre, da in diesem Falle ausser der Idee schon Anderes hinzugenommen wird, das uns nur durch Bewegung, d. h. durch andre Vorstellungen, zukommt. Die Vorstellungen nämlich bringen immer Empfindungen mit als ihre Beziehungspunkte, und Empfindungen sind Bewegungen.

Also ist die Speculation an Bewegung gebunden ohne aber selbst Bewegung zu sein, denn z. B. wenn man auf die durch die

Sprache bezeichneten Bewegungsgruppen der Empfindungen (bei denen wir die Idee der Wahrheit hatten, d. h. zu der hierher gehörigen Vernunftfunction gelangten,) wieder hinblickt, so können wir nicht etwa, wie man sich einbildet, ein in allen vorgefundenes gleiches Element heraussondern, was sie Abstraction nennen, sondern dies angebliche Element soll gerade gesucht werden, weil es keine Bewegung ist und also in den Anschauungen als Bewegungsakten nicht vorkommt. Indem aber die verschiedenen Reihen früherer Geistesthätigkeit wieder bewusst werden, entspringt sofort bei Vergleichung der Beziehungspunkte das zugehörige Bewusstsein, so dass wir das eine Gebiet im Gegensatz zu dem anderen als unsere speculative Geistesthätigkeit im Gegensatz gegen die bloss bewegende Function ansprechen.

Rolle des Gefühls in der Speculation.

Bei jeder gelingenden Erkenntnissthätigkeit haben wir nun ein Gefühl der Befriedigung, während uns alle durch blinde Bewegungen durchkreuzten und gehemmten Functionen verdriessen und missfallen. Dadurch haben wir die Coordinaten gefunden, denn wo uns Erkenntnissthätigkeit, von Zustimmung oder Befriedigung des Gefühls begleitet, bewusst wird, sprechen wir von Wahrheit. Die Wahrheit ist also weder das Gefühl, noch die Erkenntniss, sondern die Coordination, denn wer einen geometrischen Lehrsatz oder ein Naturgesetz im Bewusstsein isolirt und also bloss das Resultat oder die Beziehungseinheit der Erkenntnissarbeit zur Vorstellung bringt, der weiss nichts von Wahrheit; und wer bloss Befriedigung fühlt, ohne etwas zu erkennen, der kann ebensowenig von Wahrheit sprechen. Wer aber durch die intellectuelle Bewegung die Beziehungspunkte vorstellt und durch ihre Zuordnung die Beziehungseinheit erkennt, der wird bei diesem Einklang der Functionen, wie bei der Coordination harmonischer Strahlen, das Gefühl logischer Befriedigung empfinden und wenn er ein Wort der Sprache zur Bezeichnung nicht des erkannten Gedankeninhalts, der überall verschieden ist, sondern dieser allgemein aufgefassten und für sich isolirten Coordination der Bewegung, der Erkenntniss und des zugeordneten Gefühls sucht, dafür nur das eine bestimmte Wort „Wahrheit“ finden.

Inhalt und Definibilität der Ideen.

Diese Idee der Wahrheit ist schlechterdings als Beziehungseinheit unzerleglich und einfach, sie kann aber durch ihre Coordinaten definirt werden, weil Jeder, der Vernunft hat, bei derselben Coordination mit seiner

Vernunft auf dieselbe Weise reagirt, d. h. dieselbe Idee hat. Darum könnte es scheinen, als wären die Ideen inhaltslos und blosse Wörter, weil man ja ihren Inhalt nicht weiter zerlegen kann; solche nominalistische Einwendung wäre aber kein Zeichen von Vernunft, denn der ganze Vorzug des Menschen besteht darin, dass er bei gegebenen Beziehungspunkten sich ganz bestimmter Beziehungseinheiten oder Verhältnisse und Gesichtspunkte bewusst wird, worin gerade seine Vernunft besteht. Wie ich hinblickend auf 4 und 12 mir durch die dreimalige Bewegung der Addition oder Subtraction des Exponenten 3 bewusst werde, der weder 4, noch 12, sondern das Bewusstsein meines zugeordneten Thuns ist, so werde ich mir auch bei a und a der Idee der Gleichheit bewusst, die doch mit dem beliebigen Inhalt von a nichts zu schaffen hat, sondern die positive Vernunftfunction bildet, die bei Vorstellung der Coordinaten als ein von diesen völlig verschiedener Vernunftinhalt entspringt, da er das Bewusstsein meines Thuns im Gegensatz zu dem Bewusstsein bei den auseinander bleibenden Vorstellungen von a und b bildet.

Der auswärtige Beziehungspunkt.

Jedes Coordinatensystem erfordert aber immer noch ausser der Vorstellung der Coordinaten, die man die *zugehörigen* oder *immanenten* nennen könnte, eine *auswärtige* Beziehung, weil sonst eine Isolirung der Gedanken und also eine Zerstückelung der Gedankenwelt einträte, was nicht möglich ist, da die Thätigkeit der Vernunft sich erfahrungsmässig auf alles bezieht. Denn wenn nicht ein *Gegensatz*, d. h. ein auswärtiger Beziehungspunkt, wie z. B. hier bei der Idee der Wahrheit die durch nicht zugehörige Vorstellungen oder Bewegungsakte gestörte Erkenntniss nebst dem begleitenden Missfallen hinzugenommen würde, so fehlte die Einheit der Vernunft, da eine jede Idee nur im Hinblick auf eine andre als einheitlich und eigenthümlich erkannt wird. Darum hat *Hegel* diese Sachlage ganz missverstanden, wenn er sein Princip der Negativität für die Weltentwickelung und das speculative Denken aufstellt; denn Negation, wie Position, sind nur Gesichtspunkte, die sich wieder auf das Verhältniss aller Erkenntnissakte untereinander anwenden lassen, ohne das Wesen eines an sich immer inhaltsvollen Vernunftaktes auszudrücken. Ist ja doch jeder Vernunftakt sowohl unter den Gesichtspunkt der Position als der Negation zu stellen, da das Wahre wahr und das Falsche falsch ist, wie andererseits das Falsche nicht wahr und das Wahre nicht falsch ist. Zu dem

Nicht-Wahren aber gehört auch das Schöne und Hässliche, das Gerechte und Ungerechte u. s. w., da die Erkenntniss der Wahrheit etwas anderes ausdrückt, als die Erkenntniss der Schönheit u. s. w. Also kommt es für den bei einer Coordination hervorzurufenden Vernunftakt nicht auf die Negation an, sondern auf einen zugeordneten, d. h. specifischen, obwohl auswärtigen Beziehungspunkt, damit beide Coordinatengruppen in wechselseitigem Verhältniss ihre zugeordneten Ideen erhalten, wie z. B. Rechts und Links nichts Negatives an sich haben und doch nur in Beziehung auf einander durch ihre eigenthümliche Coordination, nämlich den die Raumanschauung perspectivisch entwerfenden Verstand einerseits und einen im Gesichtsfelde beachteten Punkt andrerseits gebildet werden können.

Wegen der Einheit der Vernunft oder der allgemeinen Coordination aller Gegenstände der Erkenntniss lässt sich daher ebenso wie jedes Ganze, auch jeder Theil und so z. B. auch die der Idee der Wahrheit zugehörige Coordinate der Erkenntniss wieder definiren, d. h. auf ihre Coordinaten zurückführen; denn wenn Widerspruchslosigkeit und Begründung als Wesen der Wahrheit angeführt werden, so ist dabei das zugehörige Coordinatensystem nur unvollständig, nämlich nur nach der Seite der Erkenntniss hin angedeutet. Denn die Widerspruchslosigkeit geht bloss auf den dem Erkennen entgegengesetzten auswärtigen Beziehungspunkt, da das sich Widersprechende als ein von blinder Bewegung Zusammengebrachtes eben keine Auffassung, keine Erkenntniss zur Function hat, wie andrerseits die Begründung eben auf die Beziehungspunkte oder Coordinaten hinweist, die als sogenannte Gründe oder Quellen, Thatsachen und Gesichtspunkte die Erkenntniss vermitteln. In beiden Bestimmungen wird also nur die Erkenntniss beschrieben, nicht die Idee der Wahrheit definirt.

Was uns hier zu demonstriren oblag, haben wir nun erledigt; denn wir sehen einerseits, wie die Ideen und Kategorien, deren Erkenntniss Geist genannt wird, sich durch Heraushebung ihrer Coordinaten definiren d. h. erkennen lassen, und andererseits, dass bei dieser speculativen Dialektik die Bewegung durch die Sprache und durch die erforderliche Vergleichung der Anschauungsgruppen eine wesentliche Rolle spielt, wie auch drittens das Gefühl als die leitende, die Bewegung bestimmende und sie abschliessende Macht zur Anerkennung kam.

Die verschiedenartigen Anlagen des Geistes.

Wenn wir nun auf die gesammte Vernunftthätigkeit hinblicken, so entspringen sofort mehrere Gesichtspunkte oder Ideen, unter welchen sich die mannigfaltigen

Vorgänge überblicken und ordnen lassen, ich meine die Idee von Ganzem und Theil, von Trennung und Verknüpfung, von Ruhe und Bewegung, von Einheit und Vielheit. Es ist natürlich, dass der menschliche Geist diese Unterschiede früh gemerkt und desshalb die Erkenntnissthätigkeit, sofern sie in einem gewissen einseitigen Uebergewichte nach den individuellen Anlagen mehr die eine als die andre Richtung verfolgt, mit verschiedenen Namen als Scharfsinn, Witz, geistvoll, geistreich, tief, oberflächlich u. s. w. bezeichnet hat. Es liegt uns hier nicht ob, ausführlich diese Unterschiede zu studieren; die Erwähnung derselben trägt aber dazu bei, die obigen Darlegungen zu illustriren.

Der Scharfsinn bezeichnet die analytische Thätigkeit, welche die Bruttoaufnahme der Meinungen auflöst und die Elemente der Coordination sondert, wesshalb er mehr Haltung und Ruhe in engerem Kreise des Gedankens zu behaupten scheint, mehr auf die Theile, als auf das Ganze blickt, aber wegen der Akribie der Termini zur Deduction befähigt. Der Witz dagegen nimmt die synthetische Seite in Anspruch und hat darum mehr an der Bewegung Antheil, da die vielen Beziehungspunkte verglichen werden müssen, wesshalb er auch im inductiven Verfahren vorherrscht. Geistreich nennt man die Erkenntniss, wenn sie durch ihre Gesichtspunkte viele und entfernte Gebiete von Beziehungspunkten in der Weise durchdringt, dass man trotz der Vielheit nirgends bloss der rohen Meinung oder der blinden Aufnahme des Thatsächlichen begegnet, sondern überall die ordnenden Ideen erblickt. Geistvoll dagegen will man lieber diejenige Erkenntniss nennen, welche umgekehrt von der Oberfläche in die Tiefe geht, die Theile zum Ganzen sammelt und die niederen Gesichtspunkte auf höhere bis zu den höchsten philosophischen Ideen hin zurückführt. Darum wird auch hier wieder die Ruhe überwiegen, während der Geistreiche stärkeren Gebrauch von der bewegenden Function macht. In der Erkenntniss überhaupt sind aber principiell alle Seiten vertreten, und es können diese Bewegungen daher nur zur Charakteristik der Persönlichkeiten dienen, in deren Erkenntnissthätigkeiten sich natürlich ein Uebergewicht der einen oder der anderen Seite finden wird. Auch täuscht man sich leicht über das Mehr und Weniger dieser Gaben der Erkenntniss und vergisst, dass Erkenntniss nicht stattfinden kann, ohne die zugehörigen Gefühle und Kunstthätigkeiten auszulösen, deren Unterschiede daher auch die verschiedenen Begabungen wesentlich mitbestimmen. Denn da die

Gefühle z. B. in die ästhetischen und ethischen zerfallen, so wird ein Uebergewicht der einen oder der anderen Art auch die Erkenntnissthätigkeit wesentlich färben. So ist in dem Geistvollen immer auch ein starkes ethisches Element, wie z. B. in der Platonischen Darstellung im Staat, im Gorgias und Phädon; der geistreiche Stil aber wird wie bei H. Heine durch die ästhetischen Gefühle merklicher beeinflusst und verlangt, wie der Witz, eine grössere Beweglichkeit durch Mannigfaltigkeit der Sprache und Vielheit der Anschauungen. In jeder Erkenntniss, auch in dem einfachsten Gedanken, sind aber immer, wie ich schon hervorhob, alle Elemente des geistigen Lebens vereinigt, und nur durch das Uebergewicht des einen oder des anderen Elements entsteht beim Hinblick auf ein grösseres Feld von Geistesthätigkeit die Wahrnehmung der Unterschiede, nach denen die Sprache die Eigenschaften des Stils oder die Anlagen der Persönlichkeiten benannt hat.

III. Das Ich.

Erstes Capitel.

Kritik der früheren Auffassungen.

Menschheits-philosophie. Ich habe oft ausgesprochen, dass die verschiedenen Weltansichten, die man in geschichtlicher Stufenfolge aus einander entwickeln will, gewissermassen in allen Jahrhunderten, wie die Kurzsichtigkeit, die Weitsichtigkeit, die Farbenblindheit und das normale Auge, immer schon gleichzeitig nebeneinander vorkommen, indem die geschichtliche Entwickelung nur den wissenschaftlichen Ausdruck, d. h. die technische Vollendung der theoretischen Arbeit betrifft, nicht aber die grossen und die der allgemeinen Menschenvernunft zugänglichen groben Grundlinien der Systeme. So halte ich auch dafür, dass die wahre Erkenntniss des Ichs oder der Persönlichkeit als des Prototyps des Substanzbegriffes sich in allen Zeiten und bei allen Völkern findet, obgleich natürlich das Volk immer in naiver Kindlichkeit das Ich mit der Erscheinung seines Leibes zusammenfasst und also gleichsam nur eine Bruttoaufnahme gewinnt.

Im Christenthum aber vollendete sich die natürliche und wahre Menschheitsphilosophie, indem die Seele ihre Hülle von sich stiess, um sich in ihrem eigenen unsterblichen Wesen zu erkennen, welches von den Schicksalen des Leibes und selbst von der Kreuzigung unberührt bleibt.

Diese natürliche Anerkennung der Persönlichkeit ist aber keine wissenschaftliche Erkenntniss und verhindert daher nicht, dass sich nun eine lange Debatte durch die Geschichte der Menschheit hinzieht, in welcher immer von Neuem über das Wesen des Ichs gestritten wird. Gleichwohl ist es wichtig, nicht wie so viele eifrige Sektirer zu vergessen, dass die durch alle Jahrhunderte reichende Zustimmung der Menschheit immer zu der wünschenswerthesten Ausstattung eines philosophischen Systems gehört; denn die Ur-

theile des ungelehrten Menschen über Sonne und Mond, über Wind, Ebbe und Fluth u. dergl. haben zwar wenig Bedeutung, weil die Lösung solcher naturwissenschaftlicher Fragen von specieller Technik abhängt und für die Erfüllung des Lebenszwecks nicht massgebend sein kann, die Erkenntniss aber, welche der Mensch von sich selbst hat, entscheidet über seine ganze Stellung zur Welt und zu Gott. Es ist mir desshalb nicht glaublich, dass dem Menschen die Krippe so hoch gehängt sein sollte, dass er von selbst die ihm unentbehrliche Erkenntniss nicht erreichen könnte. Wenn eine Thiergattung entstünde, für welche nicht die zugehörige Nahrung gleichzeitig entsprossen wäre, so würden wir uns ebenso wundern, wie über einen Menschen ohne Herz und Lungen; in derselben Weise müsste es aber auch als monströs gelten, wenn ein Mensch ohne das Bewusstsein seiner Persönlichkeit bliebe. Die wissenschaftliche Erkenntniss der Persönlichkeit jedoch gehört der geschichtlichen Entwickelung an, und es hindert gar nichts, dass nicht immer von Zeit zu Zeit manche Klüglinge die These aufstellen, es gäbe gar kein Ich oder keine Persönlichkeit; gebrauchen wir doch auch ruhig die Verdauungssäfte unseres Magens, obgleich die Chemiker und Physiologen im Lauf der Zeit immer andere Theorien über die Magendrüsen und den ganzen Verdauungsprocess zum Besten geben.

Eintheilung der Ansichten über das Ich.

Wenn wir nun von dieser richtigen, obwohl naiven Erkenntniss der Persönlichkeit absehen, so ist klar, dass eine speciellere Forschung nach dem Wesen des Ichs verschiedene Wege einschlagen wird, da die Forschung, mit Analyse beginnend, bald dieses, bald jenes Element auffinden und einseitig herausheben kann. Unsere nächste Aufgabe ist daher, die möglichen Ansichten vollständig zu deduciren, d. h. eine strenge Division zu liefern.

Nun ist nothwendig, dass die Analyse ihren Gegenstand entweder projectivisch oder kritisch behandele, und demgemäss muss es zwei Hauptgruppen von Ansichten geben.

Die projectivische Seelenlehre wird ihren Gegenstand, der nach der naiven Auffassung die ganze leiblich erscheinende Persönlichkeit ist, entweder monistisch oder dualistisch behandeln. Demgemäss muss es vier Arten von Definitionen der Seele geben, zwei dualistische: 1) die materialistische, 2) die spiritualistische, und zwei monistische: 1) die pythagoreische Harmonie, 2) die Platonisch-Aristotelische hylozoistische Entelechie.

Die kritische Auffassung aber, welche vom Bewusstsein ausgeht, kann sich in drei Arten spalten, jenachdem entweder die Functionen der Seele selbst ihrem Inhalte nach allein beachtet werden, oder die Einheit der Function in's Auge fällt, und zwar bei dieser letzteren Stellung entweder so, dass diese Einheit an dem Inhalte selbst als Form verstanden, oder wie in meiner Metaphysik durch Trennung von Erkenntniss und Bewusstsein als ein unmittelbar Gegebenes erkannt wird.

Im Ganzen werden also sieben verschiedene Auffassungen zu unterscheiden sein, die sich aber nicht alle durch den Namen eines bestimmten Philosophen bezeichnen lassen, weil wegen ihrer Vermischung oft mehrere Auffassungen von demselben Lehrer zugleich vorgetragen werden. Unsere Division kümmert sich desshalb nicht um die historischen Vertreter, sondern scheidet die reinen Formen aus, nach deren Auffindung dann die historischen Annahmen leicht bestimmt werden können.

1. Projectivische Auffassung des Ichs.

1) Materialistische Seelenlehre.

Der Dualismus, welcher Seele und Leib unterscheidet und doch beide als zwei gegenständlich vorhandene Wesen ansieht, ist archaisch und darum zugleich immer volksmässig, so dass er bei der mittelmässigen Begabung jeder Zeit Anklang findet. Wir brauchen uns natürlich bei dieser Annahme nicht aufzuhalten, und ich will nur erwähnen, dass man der Reihe nach alle vier Elemente durchprobirt hat, um der Seele eine würdige Erscheinung zu geben, indem man bald als Flüssiges das Blut, bald die lebenbedingende Luft der Athmungsorgane, bald das Feuer als die vom Herzen ausgehende Wärme oder als einen vom Himmel aufgefangenen Aetherstrahl für die Quintessenz der Seele in Anspruch nahm, oder endlich auch ein festes Element, wie die atomistischen Seelenkugeln Demokrits oder wie in modernerer Auffassung Quecksilber und Phosphor als Träger der Seele den übrigen Elementen des Körpers gegenüberstellte.

2) Spiritualismus.

Vornehmer aber als diese Formen des Dualismus ist der sogenannte Spiritualismus, der alle vier Elemente auch in ihren feinsten und ausgesuchtesten Qualitäten noch zu materiell fand, um den geistigen Gegenstand zu bilden, und daher eine eigene unräumliche Substanz

erzeugte, die mit dem Leibe zusammengejocht wurde. Obgleich dieser Spiritualismus von einem Gefühl für das Richtige ausging, so konnte er doch wegen der projectivischen Auffassung der Dinge zu nichts Haltbarem gelangen. Die archaische Form der Lehre, die in Platon's Phaidon vorliegt, ist dunkel und verworren, weil Platon selbst immer die hylozoistische Vereinigung von Leibes- und Seelenleben voraussetzt; die mittelalterlich scholastische Form ist ganz theologisch und giebt sich, da der Glaube vorausgesetzt wird, keine Mühe, die Erkenntnisswege genau zu verfolgen; die moderne Cartesianische Form aber leidet an allen Gebrechen des Dualismus, da die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe unthunlich wird. Lotze hat zwar bei seiner Neigung, Paradoxien zu vertheidigen, immer stark betont, dass zur Wechselwirkung gar keine substanziale Aehnlichkeit erforderlich und dass also aus einem solchen Grunde der Dualismus nicht zu bestreiten wäre; allein es ist sehr auffallend, wie stark bei Lotze immer die Gewöhnung an die naturwissenschaftlichen Gedankengänge blieb, in denen er ursprünglich aufwuchs, und ich will desshalb, weil sein Einwand sich sichtlich auch gegen meine Kritik des Dualismus (in meiner Schrift über die Unsterblichkeit) kehrt, bemerken, erstens, dass Lotzes Behauptung von Wechselwirkung zwischen ganz Heterogenem nur aus der naturwissenschaftlichen Sphäre genommen und also eine petitio principii ist, da die Gültigkeit dieses Princips für die Sphäre geistiger, d. h. wirklich heterogener Wesen erst zu erweisen wäre, und zweitens, dass, wenn Lotzes Behauptung richtig wäre, dann schon eine über den dualistischen Gegensatz hinausgehende monistische Gesetzgebung vorausgesetzt würde, wobei, wie durch eine Ironie des Schicksals, der Dualismus durch den Monismus gedeckt würde. Also fallen Lotzes Einwendungen, und der Spiritualismus bleibt ohne Hülfsmittel, die Gemeinschaft von Seele und Leib zu erweisen.

Zu dem Spiritualismus gehört auch die Leibnitzische Monadologie. Da ich davon schon oben (S. 5 ff.) gesprochen habe, so weise ich hier nur darauf hin, dass Boutroux in eleganter Demonstration gezeigt hat, wie Leibnitz nicht bloss durch die Schwierigkeiten der Abendmahlslehre und durch die mikroskopischen Entdeckungen von Leeuwenhoeck, sondern namentlich durch die mit den metaphysischen parallel laufenden mathematischen Tendenzen dazu getrieben wurde, das Unendlich-Kleine für die Differenzialrechnung und die Monade für die Metaphysik zum Princip

zu nehmen.*) Diese überzeugenden und in angenehmer Sprache dargelegten Räsonnements von Boutroux zeigen daher auch wieder, dass Leibnitz, als er seine Monadologie ausdachte, sich ganz auf projectivischem Standpunkte befand.

3) Die Harmonie.

Von der monistischen Auffassung aber muss es zwei Formen geben, die beide von der ursprünglichen Anerkennung der materiellen Natur ausgehen; denn die Annahme des objectiven und naiven Idealismus, die sich z. B. auch bei Origenes findet, als wenn die sündlosen Geister ursprünglich allein existirt hätten und nur durch Abfall allmählich in Materie verdichtet worden wären, kann zu dem materialistischen Dualismus gerechnet werden, da es ja einerlei ist, ob man den Geist für eine besondre Art von Materie hält oder ihn auch unter gewissen Bedingungen in die schlechteren Formen der Materie verschwinden lässt; denn es macht für die Eintheilung keinen Unterschied, ob die Materien selbst artenweis auseinander gehalten, oder wie nach Aggregatzuständen in einander übergeführt werden, sofern dabei doch die dualistisch aufgefassten Eigenschaften entstehen oder verschwinden.

Dagegen ist der Monismus, wie sich dies für die projectivische Auffassung ziemt, ursprünglich von dem sinnenfälligen Objecte, das man für Körper hielt, ausgegangen. Um nun die geistigen Erlebnisse an dem äusseren Objecte unterzubringen, musste man entweder dieselben als eine blosse Form oder Harmonie betrachten, oder sie als ein eigenes wesenhaftes Product ansetzen.

Die erste Annahme zeigt sich bei den Pythagoreern, welche bei den Zahlen plötzlich gewisse Verhältnisse, wie die Potenzen und Theilbarkeiten, hervorspringen sahen und auch bei den Saiten je nach ihren geometrischen Bedingungen die Töne und deren Accorde bedingt fanden. Desshalb hielten sie die Gesundheit, die Tugend und die Seele selbst für eine blosse Harmonie, für eine richtige Proportion der materiellen Beschaffenheiten des Leibes.

4) Die Entelechie.

Da aber die bloss formalen Verhältnisse natürlich wegen der projectivischen Auffassung nicht klar gedacht werden konnten und die Seele, wie ihre Tugenden und Laster, wichtiger war, als die materiellen Factoren, so ist es natürlich, dass diese unklare Auffassung von selbst in die zweite Annahme überging, die sich bei Platon und Aristoteles, d. h. in

*) Émile Boutroux, Leibnitz, Nouveaux Essais, Paris 1886, p. 57.

dem idealistischen Hylozoismus, findet, wonach das Geistige das eigentliche Wesen der Materie bildet, welches durch harmonische Bewegungen wie aus seinem Versteck herausgetrieben wird. Der antike Name für diese Auffassung ist Energie oder Entelechie, der moderne aber Function. Wie das Gehen die Function der Beine sei, so solle das Seelenleben die Entelechie des Gehirns oder des Herzens oder des ganzen Leibes bilden. Sonach stehen Leib und Seele nicht mehr in dualistischem Gegensatz, sondern das Eine ist dasselbe wie das Andre, nur durch Potenzialität und Actualität unterschieden.

Die beiden Attribute.

Wenn man nun genauer beobachtet, so zeigt sich, dass die Materie selbst niemals rein an und für sich vorhanden sein kann, sondern immer irgend eine Form (Idee) oder Function tragen muss. Mithin konnte man nun auch bloss verschiedene Stufen der Realisirung oder Actualisirung der Materie unterscheiden und die niedrigeren als Potenz für die höheren Akte ansehen. Daraus ergiebt sich die Ansicht, dass Materie und Akt zusammengehörig, wie Leib und Seele, immer Eins ist und dass man bei allem Wirklichen eine materielle und eine geistige Seite nachweisen kann. Die Elemente haben die unterste Seele (Elementargeister), der organische Leib in Pflanze, Thier und Mensch stellt höhere Doppeleinheiten vor. Es ist dabei auf den ersten Blick klar, dass der griechische Hylozoismus, von Thales mit seinem beseelten Wasser und von Herakleitos mit seinem vernünftigen Feuer an bis zu Platons Weltseele und Aristoteles Entelechie und dem activen und passiven Elemente der Natur bei den Stoikern und den beiden Attributen der Substanz bei Spinoza, immer dieselbe Auffassungsweise innegehalten hat. Auch der Actus purus, die reine Vernunft des Aristoteles macht davon keine Ausnahme; denn in ihr kommt bloss die Materie nach dem Durchgang durch alle ihre Stufen von Actualisirung zu dem letzten Akt, in welchem also die reine körperlose Materie als Substrat gegeben ist. Ich habe desshalb die Lehre von der Transfiguration oder Transsubstanziation auf diese Aristotelische Auffassung zurückgeführt, weil auch hier immer die Einheit der Substanz in ihren beiden Attributen gewahrt bleibt, da die Materie trotz ihrer Reinheit doch immer das Sein, wie der Geist trotz seiner Abstraction doch die Form der Natur beisteuert.

Gegen diese monistischen Auffassungen, die sich auch in den

rohen Formulirungen der Empiriker mit ihrem „Kraft und Stoff“ und in der sinnigen, aber doch unbedeutenden Ausdrucksweise bei Fechner und Anderen wiederholen, ist nun in der That gar nichts einzuwenden, so lange man auf projectivischem Standpunkte steht und daher genöthigt ist, den Inhalt seiner Vorstellungen als objective Dinge draussen gelten zu lassen. Sobald aber das kritische Bewusstsein anfängt, so verschwindet auch dieser ganze Gespensterspuk, der desshalb gar nicht im Einzelnen widerlegt zu werden braucht.

2. Kritische Auffassung des Ichs.

5) Die Functionen.

Sobald man also umgekehrt vom Bewusstsein ausgeht und die angebliche äussere Welt als blossen Inhalt unserer Vorstellungen, als blosses ideelles Sein wieder in das Denken zurücknimmt, so kann natürlich auch das Ich oder die Persönlichkeit nicht mehr in einem Objecte und dessen objectiv gedachten Eigenschaften gesucht werden, sondern man muss die merkwürdige Einheit aller Vorstellungen in dem Ich nur auf die Function des Erkennens selbst zurückführen. Dadurch kam man von selbst auf die allgemeinsten Begriffe, unter denen alles Gedachte zur Einheit zusammengefasst wird, und nannte diese den Geist oder die Vernunft, so dass nun unser wahres Selbst, wie schon bei Platon und Aristoteles, die auch diesen kritischen Standpunkt vermischt mit dem projectivischen einnahmen, zur reinen Vernunft wurde. Hegel folgte ihren Spuren, und der Idealismus (der objective, der kritische und der absolute) kann überhaupt keine anderen Wege gehen.

Man thut gut, sich die Nothwendigkeit dieses Gedankenganges ganz klar zu machen; denn das Ich verlangt die Einheit aller Gedanken zu sein, alles Gedachte wird aber durch das Allgemeine zur Einheit zusammengefasst, und mithin ist die Vernunft, als Vermögen, oder der Geist, als Aktus dieser allgemeinen Gedanken, das Ich. Es ist dabei ganz einerlei, ob man das Denken als ein subjectives auffasse, oder den Gedanken ein objectives Sein, das entweder auch reales Denken oder von einer Idee durchdrungen sei, entsprechen lasse; denn immer wird schliesslich die Einheit in den allgemeinsten, Alles umfassenden Gedanken liegen, mögen dieselben bloss das abstracte und indifferente Sein, oder den Zweck und das Gute, oder den concreten absoluten Geist bedeuten. Diese Differenzen der Auffassung sind zwar für die Scheidung der Systeme

untereinander recht wichtig, für die von uns geforderte Eintheilung aber ist es gleichgültig, wie die Vernunft als Ich formulirt werde, weil wir doch überall sofort denselben Schluss machen müssen, dass nämlich das Ich bloss in das Erkenntnissvermögen gesetzt werde; denn der ganze Inhalt des persönlichen Lebens und dies Leben selbst, d. h. Object und Subject, werden bei dieser idealistischen Auffassung bloss als Erkenntniss genommen.

Schopenhauer.

Es lag darum nahe, dass der eine oder der andere Denker einmal den Einfall haben musste, die Erkenntniss nicht so hoch zu schätzen, sondern auch die übrigen Functionen hervorzuziehen und ihnen zur Abwechselung den Thron einzuräumen. Eine solche Wendung kann man bei mehreren Philosophen finden; am lautesten aber hat Schopenhauer mit seiner Stimme den Markt erfüllt, als er den Willen als das Wesen der Welt und der Persönlichkeit proclamirte. Er hat natürlich ebensoviel Recht mit seinem Paradoxon, wie Fichte und Hegel mit dem ihrigen; denn der Wille lässt sich auf das blosse Denken nicht zurückführen, sondern es finden sich offenbar sogar viele Gedanken, die dem Willen zu Diensten zu stehen scheinen. Allein gleichwohl hat diese Willensherrschaft auch ebensosehr Unrecht, weil das Denken ebensowenig aus dem Wollen abgeleitet werden kann; und es scheinen auch Gedanken in vielen Fällen sichtlich den Willen zu bestimmen. Man sieht daraus klar, dass Denken und Wollen nur in Coordination zu einander stehen und als blosse Functionen nach einem Functionirenden verlangen, das sich in ihnen ausdrückt.

Goethe.

Da nun weder die Erkenntniss-, noch die Willensfunction mit dem Ich zusammenfallen kann, so ist es natürlich, dass zwar seltener, aber doch in verhüllter Form recht oft auch die dritte Function der Seele, ich meine die Bewegung oder Handlung, zum Wesen der Dinge und des Ichs gemacht wurde. Ich erinnere z. B. an Goethes Faust, der das Evangelium des Johannes übersetzen will und endlich glücklich herausbekommt, dass der Ursprung aller Dinge in der That liege, wesshalb er auch am Ende seiner Laufbahn durch freie Thätigkeit glücklich geworden zu sein behauptet. Diese Annahme ist nun gar nicht schlechter als die anderen beiden; denn warum sollte die That nicht gleiche Ehre mit dem Wollen und Denken geniessen, da sie doch nichts Abgeleitetes ist und auf keine Weise als eine blosse Modification des Wollens oder Erkennens betrachtet und

aus einer fremden Wurzel gezogen werden kann. Die Function der Handlung steht vielmehr bloss in Coordination mit den beiden anderen Vermögen; jede Persönlichkeit wäre aber verstümmelt, der man nicht ausser Wille und Gedanke auch noch Bewegung als Aussteuer geben wollte.

Diese drei Ich-Hypothesen setzen wir desshalb in gleiche Linie und können keine der anderen vorziehen, weil sie alle das Ich nicht finden, sondern nur je nach der Richtung der Aufmerksamkeit bald diese, bald jene Function des Ichs als einzige in's Auge fassen, wie ungeübte Fremde, die bei einer Hoffeierlichkeit entweder einen General oder den Nuntius oder einen Hofmarschall für den König halten.

6) Die formale Einheit der Apperception.

Es bleiben nun noch zwei mögliche Annahmen übrig. Da nämlich der Inhalt des Bewusstseins beständig wechselt und sich doch zeigt, dass alles und jedes, was einmal zum Bewusstsein kommt, auch als zum Ich gehörig betrachtet wird, so konnte man leicht auf den Einfall gerathen, unter dem Ich bloss die inhaltlose Einheit oder Form des Bewusstseins zu verstehen, d. h. gleichsam den Omnibus, in den alle möglichen Passagiere einsteigen, um eine Strecke Wegs gefahren zu werden. Solange sie im Omnibus sind, gehören sie zum Ich; steigen sie aber aus und sinken unter die Schwelle des Bewusstseins, so bleiben sie, wer weiss wo; denn der Omnibus weiss nichts davon, und Lotze meint desshalb, sie wären sofort in's Nichts übergegangen, da nur die aktuellen Passagiere zahlen und von Belang sind.

Diese Theorie, wenn der Einfall einen so vornehmen Titel verdient, hat Kant aufgebracht und „die transscendentale Einheit der Apperception" genannt. Fichte sah wohl die Nichtigkeit der Sache; denn er machte aus dem Ich, welches im Ich dem Ich ein Nichtich entgegensetzt, sehr schnell das absolute Wissen und lenkte also in den sachlichen Weg des Platonischen Idealismus ein, durch welchen das Ich mit der Vernunft oder dem absoluten theoretischen Geist identisch wurde. Allein Herbart erkannte wieder den Fehler dieser Idealisten, weil die Vorstellungen im Ich zum Bewusstsein geeinigt werden, auch ehe sie unter eine allgemeine Vernunftidee fallen und auch wenn sie überhaupt nicht von der Erkenntnissfunction aufgefasst werden. Da er aber den ganzen Inhalt der Seele für Vorstellungen ansprach und also nur die Erkenntnissfunction kannte (in welche die Gefühle und

Strebungen eingeschmuggelt wurden), so musste die Einheit des Bewusstseins oder das Ich natürlich zu einer Sinnlosigkeit werden, da das Ich keinen Sinn hat, d. h. keinen Vorstellungsinhalt oder keine Erkenntniss ausdrückt. Sein Ich als leerer Platz, an den man abwechselnd diesen oder jenen Spiegel hinhängt, ist desshalb seiner Psychologie angemessen, und man kann ihm nur zustimmen, dass sich nichts Leereres und Sinnloseres denken lasse, als sein Ich. Herbart hat darum das Verdienst, die Kantische transscendentale Einheit der Apperception, die er gleichwohl selbst annahm, ad absurdum geführt, d. h. zu einem lächerlichen Nichts gemacht zu haben.

7) Personalismus.

So bleibt mein Weg übrig. Ich gehe auf die einfache und allgemeine Menschheitsphilosophie zurück, welche in der Persönlichkeit ein wirkliches Wesen anerkennt und das Ich, das Jeder für sich in Anspruch nimmt, in gleichen Rang setzt mit allem, was als Substanz existirt und sich im Wechselverkehr der Dinge durch Thun und Leiden bemerklich macht. Nur lasse ich natürlich die naive Bruttoauffassung fallen und rechne daher den im Stoffwechsel wandelbaren Leib nicht mit zum Ich.

Zugleich muss ich auch die ganze projectivische Auffassungsweise des Ichs verwerfen und dem kritischen Geiste Kants zustimmen. Seine Kritik ist aber in den Windeln stecken geblieben, und man muss daher von vorn anfangen; denn die arme Vernunft bei Kant hat als Erkenntnissfunction bloss mit solchen Gegenständen zu thun, die auch Erkenntnisse sind, und sucht ihre Formen auf eine Materie zu drücken, die zwar im unmittelbaren Bewusstsein gegeben sein soll, aber leider nur aus Empfindungen, d. h. nach Kant's Meinung aus den untersten Erkenntnisselementen besteht. Kant versäumte die Frage zu stellen, ob das unmittelbare Bewusstsein denn nicht mehr, als blosse Empfindungen darbiete. Er war so abhängig von der Tradition, dass er bloss den mundus sensibilis und intelligibilis kannte, und so wenig originell, dass er sich damit begnügte, ebenso wie die früheren Philosophen, die Welt in blosse Vorstellungen aufzulösen, von denen die einen sinnlicher, die anderen geistiger Art wären.

Es ist darum an Schopenhauer, der sonst als Philosoph wenig Werth hat, eine gewisse Originalität anzuerkennen, weil er auf den freilich durch die Absurdität von Kant's praktischer Vernunft fast aufgezwungenen neuen Einfall kam, der Wille sei von

der Vorstellung wurzelhaft verschieden, und es liesse sich daher die Welt nicht bloss als Vorstellung, sondern auch als Wille betrachten. Allein Schopenhauer war zu gering als Denker und liess seinen Willen daher gleich wieder die Rolle von Spinoza's Ausdehnung und Fichte's strebendem Nichtich spielen, da er nicht zur Besinnung darüber kam, dass Wille, wie Vorstellung, blosse Functionen sind, und dass uns das Ich noch immer fehle, welches wollen und vorstellen könne. Die grosse Anerkennung, welche Schopenhauer gefunden hat, ist aber wohl hauptsächlich darin zu suchen, dass er wenigstens den Schleier etwas gelüftet hat und einen Blick in die von der Vorstellung emancipirte übrige Welt erlaubte.

Um die Kritik der Vernunft aber von Neuem anzufangen, dazu gehörte grössere Arbeit als der Romantiker liebte. Zuerst muss eingesehen werden, dass Wille und Gefühl zwei Namen für ein und dasselbe sind; zweitens müssen die Empfindungen dem theoretischen oder Vorstellungs-Gebiete weggenommen und als bewusst gewordene Bewegungen erkannt werden. Drittens muss man Erkenntniss, Gefühl (Willen) und Bewegung als blosse Functionen erkennen, die untereinander in Coordination stehen. Viertens muss das Bewusstsein von der Erkenntnissfunction unterschieden werden. Fünftens endlich muss man zu dem Hauptpunkte kommen und diese Functionen als einem Ich zugehörig auffassen, ohne welches sie haltungslos und sinnlos wären, wie disjecta membra, die keinem einheitlichen ganzen Wesen als Glieder dienten. Diesen neuen Standpunkt, der durch die neue Erkenntnisstheorie gewonnen wird, kann man Personalismus nennen, weil das Ich als Einheit der Persönlichkeit unmittelbar bewusst wird und die drei Functionen als die ihrigen gebraucht und behauptet. Der Ausdruck Personalismus wurde aber früher in einem ganz anderen Sinne gebraucht, wie Goethe z. B. den Jacobi einen Personalisten nennt, weil er im Gegensatz zu ihm und Lessing, welche Spinozisten sein wollten, das göttliche Wesen zu einer nach ihrer Meinung immer beschränkten Persönlichkeit machte. Hier kommt diese theologische Frage gar nicht in Betracht, sondern es dreht sich nur um die Elemente der Erkenntnisstheorie und um das seiner selbst bewusste Ich, welches im Gegensatz gegen die ganze frühere Philosophie in eine höhere und zwar in die ihm zukommende Stelle eingeführt wird.

Zweites Capitel.

Die Lehre vom Ich.

1. Ichbewusstsein und Selbsterkenntniss.

Das Erste, was nun zu vollständiger Klarheit gebracht werden muss, ist der Lehrsatz, dass wir keine Erkenntniss von irgend etwas haben, wenn uns nicht die Beziehungspunkte (das Object) vorher zum Bewusstsein gekommen sind. Wir können von der Grösse der Mondberge nur desshalb sprechen und darüber viele sichere Schlüsse machen, weil wir mit dem Fernrohr deutlich helle und dunkle Stellen unterscheiden. Diese Gesichtsempfindungen als bewusste Akte sind daher die Beziehungspunkte, aus denen sich alle Erkenntnisse bilden, zunächst die Anschauung von Bergen, dann die Vorstellungen ihrer Grösse, dann mit Rücksicht auf die Länge des Schattens und mit Hinzunahme der Mathematik die Berechnung der Höhe der Berge. Lässt man das unmittelbare Bewusstsein weg, so verschwindet auch alle Möglichkeit, einen Gegenstand anzuschauen und Vorstellungen und Wissenschaft davon auszubilden. Wenn dieser Lehrsatz also feststeht, so ist klar, dass auch vom Ich oder von der Persönlichkeit und ob sie eine Substanz oder sonst etwas sei, gar nicht geredet werden könnte, wenn nicht Beziehungspunkte vorlägen.

Daraus folgt, dass das Ich entweder ein Product der Erkenntnissarbeit sein muss, oder ein unmittelbar bewusster Beziehungspunkt für die Erkenntniss.

Nähmen wir nun das erstere an, so müsste unsere Erkenntnissfunction als Beziehungspunkte des Bewusstseins die Empfindungen und die Affekte vorfinden. Allein aus diesen Elementen kann ebensowenig das Ich zusammengedacht werden, wie etwa aus Zahlen ein Haus; denn alle denkbaren Combinationen der Empfindungen geben immer nur Anschauungen und Vorstellungen der äusseren Welt, und Combinationen aus Affekten geben complicirte Affekte, wie z. B humoristische und tragische Stimmung. Nichts davon aber hat nur die entfernteste Aehnlichkeit mit dem, was Jedermann meint, wenn er Ich sagt. Die Annahme, wir könnten von irgendwelchen anderen Beziehungspunkten aus auf den Begriff Ich kommen, ist desshalb abzulehnen; sie ist nicht wahr, d. h. sie widerspricht dem Begriff, den Jeder von seinem Ich hat; sie ist grundlos; sie ist unbefriedigend.

Dass diese Annahme grundlos ist, sieht man auch daraus, dass ohne blinde Voraussetzung eines Ichs nicht einmal begreiflich wäre, wie die einzelnen Empfindungen veranlasst werden könnten, zusammen zu bleiben, und wenn aus ihrem Beisammensein Vorstellungen entsprungen wären, in der Gemeinschaft mit diesen Vorstellungen zu verharren. Denn wenn man dies physisch erklären wollte nach Analogien der sogenannten Körperwelt, also durch Bewegungsgesetze oder chemische Verbindungen, so wäre bloss Grund zum Lächeln geboten, da diese Körperwelt ja nur als Inhalt der Vorstellungen gegeben ist; es wäre das so, als wollte man die Formen der Zahlzeichen und dass man runde oder gerade Striche machte und ebenso auch die dabei gebrauchte Kreide oder Tinte und die Tafel und das Papier aus dem Sinn und Werth der Zahlen erklären, wobei dann schon die Schwierigkeit einträte, dass man den ideellen Werth der Fünf ja durch ein V und durch 5, wie auch durch ε' bezeichnen kann, ohne dass der Werth geändert würde. Wenn man also die naive Verwechselung der Empiriker, die Alles nach der Analogie mit Naturerscheinungen, d. h. mit dem ideellen Inhalte der Anschauungsvorstellungen, ableiten zu können glauben, verworfen und in die Kinderstube des Denkens verbannt hat, so sieht man, dass überhaupt ein Denken und Vorstellen gar nicht möglich wäre, wenn diese Thätigkeiten nicht mit ihren Beziehungspunkten durch eine ihnen selbst fremde und unbegreifliche Einheit zusammengehalten würden; denn was hindert die Vorstellungen, die Wollungen und die Empfindungen sich in alle vier Winde zu zerstreuen? Was hält sie zusammen und ermöglicht dadurch überhaupt erst das Denken und das Wollen?

Ichbewusstsein unmittelbar.

Mithin muss es als unwissenschaftlich gelten, das Ich als einen Begriff aus Beziehungspunkten anderer Art erklären zu wollen, und es bleibt nur übrig, ein unmittelbares Bewusstsein des Ichs, das wir Ichbewusstsein nennen können, vorauszusetzen.

Um dies durch indirecten Beweis festzustellen, setzen wir, es sei etwa das Ichbewusstsein bloss ein Begriff oder irgend eine Form der Erkenntniss. Da nun jede Erkenntnisseinheit, möge man sie Begriff, Urtheil oder Schluss nennen, nur in dem Erkennenden als eine Erkenntnissform existirt, in welcher gewisse Beziehungspunkte aufeinander bezogen sind, so müssen nur diese Beziehungspunkte als real gegeben erscheinen, die Beziehungseinheit aber als etwas Ideelles. Darum würde der Indische Weise

Nagasena (den ich in meiner Metaphysik anführte) Recht behalten, wenn er, dem Könige gegenüber stehend, zu existiren leugnet, weil er als Person Nagasena ja nur eine ideelle Beziehungseinheit sei, die zerlegt werden müsste in die Beziehungspunkte, nämlich Füsse, Zähne, Arme, Haare, Gedanken, Gefühle u. s. w., wovon Nichts Nagasena selbst sei. Also wäre Nagasena ein blosses Wort. Der Indische Sophist führt dies breit in der projectivischen und dogmatischen Vorstellungsweise aus; wir aber müssen vom kritischen Standpunkte aus sagen, dass vom Ich gar nicht gesprochen werden dürfte, wenn es blosse Erkenntniss wäre, weil es sich dann in seine Beziehungspunkte, die nicht Ich sind, zersplittern würde, wie die Begriffe von Flotte, Herde, Frankreich, Rhein, Kirchengeschichte u. s. w., denen kein einheitliches Wesen entspricht. Von solchen Dingen aber hat man ein Recht zu sprechen, weil man gar nicht die Vermuthung erregen will, als handle es sich um ein einheitliches metaphysisches Wesen; wer aber Ich sagt, will eben etwas in's Spiel bringen, das durch keinen anderen Beziehungspunkt und auch nicht durch alle zusammen ersetzt werden könnte. Denn wenn einer auch alle seine Vorstellungen nebst ihrem Inhalt und alle seine Gefühle und seine Empfindungen zusammenbrächte und auf einen Wagen legte, so fehlte immer das Ich dabei, das wie die Pferde vorgespannt werden muss, um alles Genannte erst wirklich zu machen. Lieben und Denken ist gar nichts; man spanne das Ich vor, so ist's wirklich, wie „ich denke, ich liebe"; denn nicht einmal eine Abstraction oder ein Name ist jenes Ichlose; erst das Ich abstrahirt und benennt; ohne Ich wird aber nichts genannt oder gedacht.

Wenn also das Ich nur erkannt werden kann, sofern es durch ein unmittelbares Bewusstsein gegeben ist und zugleich in aller Erkenntniss immer das Ich von Jedermann als etwas, das nicht blosse Vorstellung und Erkenntnissform sei, vorausgesetzt wird, so muss es ein Ichbewusstsein als Beziehungspunkt für diese Voraussetzungen geben. Demnach ist das Resultat dieser Betrachtungen, dass das Ich- oder Selbstbewusstsein kein Begriff oder Schluss, kein Product des Denkens, keine Form der Erkenntniss sein kann, sondern einfaches Bewusstsein, ganz in derselben Art wie Schmerz oder Liebe, Grün oder Warm unmittelbar bewusst wird.

Selbsterkenntniss.

Von diesem Selbstbewusstsein, welches jeder Mensch und aller Wahrscheinlichkeit nach auch jedes Thier hat, ist aber himmelweit verschieden die Selbst-

erkenntniss. Denn wenn wir eine Erkenntniss vom Ich gewinnen sollen, so müssen wir das Ichbewusstsein als blossen Beziehungspunkt nehmen, um ihn in seiner Zuordnung zu den übrigen Beziehungspunkten in einem System aller Erkenntnisse zu definiren, seine Verhältnisse zu bestimmen und in vielen Schlüssen ihn wie jeden anderen Gegenstand der Erkenntniss empirisch und speculativ zu verarbeiten. Das ist aber nicht Jedermanns Sache. Es kommt vielmehr etwas Komisches hierbei vor, sofern Jedermann zwar von seinem Ich überzeugt ist und es oft dick und plump herausstellt; wenn aber gefragt wird, was das Ich eigentlich sei, die Meisten in Verlegenheit gerathen, weil sie den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen und desshalb mit Nagasena ihr liebes Ich nicht zur Erkenntniss zu bringen vermögen, sondern es rund ableugnen. Sie sollten die Selbstverleugnung aber lieber in anderem Sinne üben und hier bloss ihre Trägheit in der Forschung bekennen; denn wo ein unmittelbares Bewusstsein gegeben ist, wie bei Farben- und Tonempfindungen, da ist auch eine Erkenntniss der Sache möglich und wirklich; wenn also ihr Ich ihnen zweifellos bewusst ist, was sie durch ihre Worte und Handlungen beweisen, so kann auch eine wissenschaftliche Erkenntniss des Ichs von jedem Gebildeten verlangt werden. Da aber bis jetzt die Philosophie, welche diese Erkenntniss liefern und lehren muss, ihre Schuldigkeit nicht gethan hat, so dürfen wir Niemandem, der von seinem Ich nichts Gebildetes zu sagen weiss, Vorwürfe machen, sondern müssen selbst Hand anlegen, um dies Wissen herauszuarbeiten.

Der Unterschied zwischen Selbsterkenntniss und Selbstbewusstsein besteht also darin, dass Selbsterkenntniss (und zwar sowohl die allgemeine Wissenschaft vom Ich, als die biographische und kritische Erfahrung und Beurtheilung des individuellen Ichs) eine Sache der Arbeit der Erkenntnissfunction ist, während das Selbstbewusstsein mit dem Erkenntnissvermögen gar nichts zu thun hat, sondern ohne Schluss und ohne alle Denkarbeit Jedermann ebenso zukommt, wie die Sinnesempfindungen und die Gefühle.

2. Das Ding mit mehreren Merkmalen.

Nun hat namentlich Herbart das Ich dadurch logisch zu zerstören gesucht, dass er es auf den Begriff eines Dinges mit mehreren Merkmalen zurückführte, da dann das Ding, wenn man die Merkmale wegnimmt, ganz leer wird und als etwas Sinnloses

verschwindet. Denn eine Inhärenz, d. h. ein Einwohnen von Eigenschaften und Thätigkeiten in einer Substanz sei ganz sinnlos, weil die angebliche Einheit eben nur die Zusammenfassung der Vielheit solcher Merkmale in unserer Vorstellung sei, was nur beim Zusammentreffen mehrerer Realen als Ursachen geschehe.

Diese ganze Herbartische Kritik der früheren Metaphysik ist nicht unberechtigt; sie weiss aber nicht, dass sie selbst noch auf dem Boden der früheren Metaphysik stehen bleibt und desshalb kein befriedigendes Resultat bringt; denn in der früheren Metaphysik waren die sogenannten Substanzen bloss anschauliche Dinge oder Begriffe, d. h. gewisse Vorstellungen aus unserer Erkenntnissfunction, und unter dieser Voraussetzung ist es allerdings richtig, dass die Einheit nichts für sich sein kann, wenn man die Merkmale wegdenkt. Herbart selbst aber hält für die einzige Leistung der Seele auch nur das Vorstellen, so dass nun sein Ich bloss der leere Ort für wechselnde Vorstellungen wird, d. h. an sich gar nichts ist. Herbarts Metaphysik widerlegt sich selbst; denn sie siegt bloss gegen die Anschauungs- oder Begriffs-Einheiten, die z. B. wie bei Spinoza's Substanz, so in Fichte's Ich als absolutem Wissen und in Hegels absolutem Geist gegeben waren; da Herbart aber selbst das ganze Seelenleben auf blosse Vorstellungen zurückführt, so muss sein Ich, seine Realen und sein Gott, kurz das ganze Inventar seiner metaphysischen Welt, auch nur Vorstellung oder Vorstellungsinhalt werden und also derselben Verdammniss verfallen, wie die früheren metaphysischen Theorien.

Darum eröffnet meine Philosophie eine ganz neue Bahn, da ich zwischen Bewusstsein und Vorstellung unterscheide und damit dem Ich, das bewusst wird, eine Wirklichkeit verbürge, die von jeder Vorstellung und Erkenntnissart gänzlich unabhängig ist. Auch zeige ich, dass neben der Vorstellungsfunction noch zwei andre Functionen unmittelbar bewusst werden, auf die wir zwar nachher reflektiren und über die wir verschiedene Vorstellungen und Begriffe bilden können, ohne dass diese Vorstellungsarten aber ihren Gegenstand in sich enthielten, da sie nur darauf hindeuten und es jedem Denkenden überlassen müssen, ob er in seinem unmittelbaren Bewusstsein dergleichen vorfindet, was die Vorstellung bloss andeutete. Denn die Vorstellung von der Liebe ist keine Liebe und die Vorstellung von der Arbeit ist keine Arbeit und ebenso auch die Vorstellung vom Ich kein Ich.

Meine Lösung des Ichproblems muss sich nun aber dadurch

bewähren, dass in der That dem Ich ein Inhalt zugewiesen wird, der ihm ausser der blossen Einheit einer Complexion von Vorstellungen zukäme. Zunächst ist dieser Beweis schon dadurch geführt, dass ich die Vorstellungen in ihrem Chauvinismus gehemmt und auf ein bescheidenes Gebiet begränzt habe, da neben ihnen das Ich auch andre Functionen ausübt, die auf keine Weise zu Vorstellungen gemacht werden können und also schon einen von den Vorstellungen verschiedenen Inhalt des Ichs bilden. Wir müssen aber weiter gehen und die eigenthümliche Natur des Ichs in ihrer reichen Fülle darlegen, damit in Zukunft nicht wieder die antiquirten Zweifel an der selbständigen Einheit des Ichs den Schein einer wissenschaftlichen Einwendung annehmen können.

3. Definition des Ichs.

Wenn wir nun das Ich definiren wollen, so ist sofort klar, dass dazu gewisse Coordinaten erforderlich sind, denn die Definition ist eine Erkenntniss, eine Erkenntniss ist ein Schluss, und ein Schluss setzt immer mehrere Termini voraus. Wenn wir nämlich das einfache Ich- oder Selbst-Bewusstsein nähmen, so könnte daraus gar keine Erkenntniss folgen, wie es selbst auch keine Erkenntniss bildet. Dies ist gerade der Punkt, der die früheren Psychologen, Erkenntnisstheoretiker und Metaphysiker genarrt hat, dass sie Selbstbewusstsein und Selbsterkenntniss nicht unterschieden und darum das Ich leer fanden; denn das Ichbewusstsein muss ja als einfach auch nothwendig leer sein, da es nicht weiter zerlegt werden kann und darum nichts zu unterscheiden, zu combiniren, zu erschliessen, kurz nichts zu lehren und zu sprechen an die Hand giebt. Das Ichbewusstsein verhält sich in dieser Beziehung genau, wie jede Empfindung, z. B. die des Rothen; denn wer bloss diese Farbenempfindung hat, kann nichts darüber sagen, weder dass es eine Farbe ist, noch Röthe zum Inhalt hat, noch dass es als Ursache die langsamsten Lichtstrahlen hat u. s. w., weil alle solche Bemerkungen auf Vergleichungen mit Coordinaten beruhen, die in der einfachen Empfindung nicht vorkommen, sondern durch die Erkenntnissfunction geliefert werden. Darum muss auch das Ich, wenn man bloss das Bewusstsein nimmt, inhaltslos zu sein scheinen.

Die Gelehrten verhalten sich dem Problem gegenüber ihrer Begabung und Uebung entsprechend. Einige nämlich, ich denke an die Empiriker, wollen vom Ich nichts wissen, weil sie dabei

keine anschauliche Vorstellung haben; denn eine Kuh oder eine Kartoffel sei etwas, weil man dabei deutlich Theile unterscheiden könne, die Hörner, die Zähne, den Schwanz, die Schale, das Aeussere und das Innere u. s. w. Bei dem Ich aber verginge Einem Hören und Sehen und Schmecken und Riechen, wesshalb solch ein Ding Nichts sei. Sie sind eben gewohnt, nur in der Sphäre der anschaulichen Vorstellungen zu arbeiten und mit kindlicher Unbefangenheit alle Elemente des wissenschaftlichen Denkens als selbstverständliche Zugabe hinzuzunehmen.

Hegel aber stellt auch für die nicht-sinnliche Sphäre, also schlechthin für alles, was man seiend nenne, die Behauptung auf, dass es nicht einfach sein könne. Alles sei unmittelbar und zugleich vermittelt und also solle nichts Einfaches gelten. Dieser Satz ist ihm aus dem Streit hervorgegangen, den Kant in der zweiten Antinomie gegen Leibnitz führt. Allein abgesehen davon, dass der Begriff des Raumes mit seiner unendlichen Theilbarkeit dabei ganz dogmatisch verwendet wird, fehlt Hegel der Unterschied zwischen Bewusstsein und Erkenntniss; denn dass keine Erkenntniss und also keine Vorstellung und kein Begriff einfach sein könne, wird nur ein Narr leugnen. Anders aber verhält es sich mit dem Bewusstsein. Wenn keine einfachen Empfindungen vorkämen, d. h. kein einfaches Bewusstsein, dann könnte es auch kein gemischtes oder vermitteltes Bewusstsein geben; wenn es nicht einen einzelnen Pfennig giebt, dann auch nicht drei oder fünf, und wenn es nicht Zink oder Kupfer giebt, dann auch nicht Messing. Das Bewusstsein selbst weiss aber nichts davon, ob es einfach oder vermischt ist, weil es überhaupt nichts weiss; denn erst die erkennende Function unterscheidet und combinirt. Es braucht darum zwar nicht Alles einfach zu sein, was jeder beliebige dumme Mensch dafür hält, aber es darf auch mit Hegel nicht Alles für vermischt gehalten werden, weil diese Behauptung eine contradictio in sich schliesst. Wir müssen daher Hegel Recht geben, sofern er in seiner ganzen Philosophie überhaupt nur mit Vorstellungen oder Begriffen zu thun hat, die immer eine Coordination und also Vermittelung erfordern; weisen seine Bemerkung aber zugleich ab, weil sie vor eine andere Schmiede gehört, da wir hier nicht mit Erkenntniss, sondern mit Bewusstsein zu thun haben und ohne einfache Beziehungspunkte nichts coordiniren und dialektisch vermitteln könnten.

Hierin liegt also der Grund für die Abneigung, die man hat,

das inhaltsleere d. h. einfache Ich anzuerkennen, und doch könnte man, ohne diesen Beziehungspunkt als gegeben anzunehmen, nicht einmal alle die vergeblichen Hypothesen und falschen Theorien aufstellen, die man als den Ort, den jede Vorstellung der anderen anbietet, als Subject-Object u. s. w. auf den Markt gebracht hat; denn alle diese schiefen Erklärungsversuche setzen doch das einfache Ichbewusstsein voraus.

Um aber die Schwierigkeit, das Ich zu definiren, deutlicher einzusehen, wollen wir zuerst die Aristotelischen oder Kantischen Kategorien nehmen; denn unter Eine derselben scheint das Ich doch fallen zu müssen, wenn es etwas ist oder wenn es ist. Allein beim ersten Blick zeigt sich gleich, dass die Kategorien sämmtlich auf das anschauliche Gebiet der Erkenntniss bezogen sind, was Kant auch selbst in seiner naiven Weise gesteht. Darum kann man mit Hülfe dieser Kategorien nichts definiren, was zu diesem anschaulichen Gebiete gar nicht gehört, ebenso wie man zwar jede Militärperson unter eine Rubrik der militärischen Beamtenordnung bringen, aber nicht den Künstler oder Gelehrten als Hauptmann oder Oberst definiren kann. Die bisher aufgefundenen Kategorien muss man also fahren lassen; denn auch die Hegelschen sind nicht besser, da sie nur die Formen des Denkens bestimmen wollen, das Ich aber keine Denkform, kein Moment, keine höhere Einheit, nichts Unmittelbares und nichts Vermitteltes im Denkprocesse bildet; das Ich liegt ganz jenseits des Gebietes der Vorstellungen und Begriffe.

Folglich muss man auf den kritischen Ausgangspunkt zurückgehen, der vor aller Ableitung der Kategorien liegt und von den früheren Erkenntnisstheoretikern mit gar zu grosser Eile und Kurzsichtigkeit durchmustert worden ist, ich meine das einfache Bewusstsein. Auf diesem Felde haben wir vier Punkte unterschieden: erkennende Thätigkeit, Wollen (Fühlen), Empfindungen (Bewegung) und Ich. Keiner dieser Punkte schliesst den anderen in sich, und sie können alle deutlich von einander gesondert werden durch die erkennende Thätigkeit selbst, die erst entspringt, wenn die drei anderen irgendwie im Bewusstsein gegeben sind; denn ohne Empfindungen giebt es keine Anschauungen und Vorstellungen als Producte der Erkenntnissfunction, ohne Gefühle keine Begriffe von den Affekten und Willensbestimmungen. So muss auch erst das Ich bewusst werden, ehe man es in Beziehung zu dem übrigen Bewusstsein erkennen kann.

Nun zeigt sich, dass alle die übrigen Inhalte des Bewusstseins kommen und gehen, d. h. bewusst oder unbewusst werden, dass aber das Ich immer bewusst ist. Ich meine nicht, dass wir immer eine Selbsterkenntniss, eine Meinung von unserer Persönlichkeit in Bezug auf andre besässen, daran fehlt viel, aber das einfache Bewusstsein, welches wir später Ich nennen, begleitet uns immer. Davon ist die Folge, dass zwar nur diese und jene Vorstellung sich mit dieser und jener anderen verbindet, ebenso mit diesem oder jenem Gefühl und mit dieser oder jener Empfindung, dass aber alle ohne Ausnahme sich immer dem Ichbewusstsein, welches immer da ist, coordiniren lassen, wesshalb man auch allgemein sagt: Ich sehe, ich fühle, ich handle, ich schliesse, ich stelle vor u. s. w. Die Empiriker und die speculativen Philosophen bilden sich zwar ein, dass ihre Wissenschaften mit dem Ich nichts zu thun hätten, da sie von der Erdrinde, von Pflanzenzellen, Schallwellen, Zahlenverhältnissen und logischen Gesetzen u. s. w. sprechen könnten, ohne jemals dabei an das Ich erinnert zu werden; ja, es giebt auch viele gelehrte und recht objectiv geschriebene Bücher, in denen selbst das Wort „Ich" nicht ein einziges Mal vorkommt. Aus diesen Gründen ist die Illusion, als wenn das Ich bei allen solchen Dingen ebenso überflüssig sei, wie etwa die Vorstellung von Sopha und Cigarre bei mathematischen Demonstrationen, recht begreiflich; gleichwohl lässt sich auch die nüchterne Wahrheit schnell zur Anerkennung bringen; denn alle jene schönen Dinge der Wissenschaft sind doch bloss Inhalt des Wissens und Denkens und Vorstellens; alle diese Functionen aber können nie ohne Ich ausgeübt werden. Schallwellen z. B. sind das Gedachte eines Ich, welches denkt. Sollen sie an und für sich in der Luft vorhanden sein, so ist dies wieder die Annahme eines Ich, welches den Schluss macht, dass der Inhalt seiner Gedanken an und für sich existire. Wer etwas auffinden könnte im ganzen Gebiete der Erkenntniss, wobei das Ich weggelassen werden müsste, der würde etwas Ausserordentliches, d. h. etwas Närrisches behaupten, weil er die Ordnung übersähe, wonach alle unsere Thätigkeiten mit ihrem Inhalt an das Ich geknüpft sind, wesshalb man ja auch die abstractesten und scheinbar fernliegendsten Dinge an eine Person anhängt und von der Aristotelischen Kategorienlehre, dem Leibnitzischen Differentialcalcul, der Darwinschen Descendenztheorie u. s. w. spricht, weil alles dies

doch schliesslich einem Ich zugehört und nicht für sich allein im Weltall umherwandelt.

Wenn man daher das Ich definiren will durch eine Coordination, die ihm ausschliesslich eigenthümlich ist und es von allem Uebrigen im Bewusstsein unterscheidet, so kann man einfach sagen, das Ich sei der gemeinsame Beziehungspunkt für alles im Bewusstsein gegebene reale und ideelle Sein, da sich alles Uebrige nur gelegentlich und beziehentlich unter einander coordinirt, nichts aber ohne Coordination mit dem Ich bewusst oder gedacht wird.

Nach dieser vorläufigen Definition müssen wir nun das Ich genauer studieren.

4. Die numerische und qualitative Identität des Ichs.

Wenn man die Zahlen in gerade und ungerade theilt und nun die einzelnen Zahlen nach diesen Qualitäten als Gesichtspunkten vorbeiziehen lässt, so wird man bei Drei, Fünf, Sieben u. s. w. jedesmal „ungerade" sagen, d. h. sie sind alle in der Beziehung zu der Qualität des Ungeradeseins „Dasselbe". Dies ist die qualitative Identität. Wenn wir aber die so als ungerade qualificirten Zahlen zählen wollten, würden wir sehr viele finden; sie sind also nicht numerisch identisch; denn Sieben ist nicht Fünf und nicht Dreizehn u. s. w.

Blicken wir nun nach diesen Gesichtspunkten auf das Selbstbewusstsein und fragen, ob es qualitativ identisch sei. Wenn es nämlich überall, wo es vorkommt, wo wir sagen, „ich sehe dies und das, ich höre dies und das" u. s. w., irgend einen Unterschied und auch nur die geringste Nüance zeigte, so wäre es nicht mehr qualitativ identisch. Allein alle Unterschiede, die man finden möchte, beziehen sich ja bloss auf die Thätigkeiten, die das Ich ausübt, oder auf den Inhalt dieser Thätigkeiten, ob ein Baum oder ein Haus erblickt, eine Zahl oder ein juristischer Begriff gedacht wird, aber nicht auf das Ich. Es sollte auch wohl Mühe kosten, einen Unterschied herauszufinden, wenn man mit einer einfachen Sache zu thun hat, die gar keine Qualitäten hat, weil sie etwas ist, was aller Qualität vorhergeht; denn die Thätigkeiten des Ichs und deren Inhalt lassen sich unterscheiden und qualificiren, das Ich selbst nicht.

Darum lässt sich auch, wenn man von dem Selbstbewusstsein weitergeht und durch Schlüsse unserer Erkenntnissfunction noch andere Iche ausser dem unsrigen annimmt, ein Ich von dem anderen

Ich nicht in Bezug auf die Ichheit unterscheiden, sondern nur in Bezug auf ihre Thätigkeiten und deren Umfang und Inhalt. Nicht bloss das einzelne Ich, sondern die Ichheit schlechthin ist qualitativ identisch, da jeder angebliche Unterschied immer nur die Gefühle, Handlungen, Denkkraft u. s. w., kurz nur die Functionen des Ichs betrifft.

Ist das Ich aber auch numerisch identisch? Das Ichbewusstsein begleitet unzählige Akte, die ihrem Inhalte und der Zeit nach weit auseinander liegen, und so könnte es scheinen, als wenn das Ich des Säuglings und des Greises, das Ich, welches rechnet, und das Ich, welches Musik hört, u. s. w. jedesmal ein anderes wäre, so dass wir ebensoviele Iche hätten, als Akte. Allein über diese Meinung ist ja nur zu spotten, da nur, wenn dasselbe Ich thätig ist, die verschiedenen Erlebnisse zu derselbigen Person gehören und von demselbigen Ich mit demselbigen Ausdruck „ich that das, ich hörte das“ anerkannt werden könnten. Wenn also das Ich wechselte, so würde das zweite Ich von dem ersten Ich nichts wissen können. Mithin ist das Selbstbewusstsein auch numerisch identisch, d. h. es giebt der Zahl nach nur ein einziges Selbst- oder Ich-Bewusstsein und alle die unzähligen Fälle, wo man von sich Ich sagt, bedeuten bloss, dass die verschiedenen Thätigkeiten und deren Inhalt alle gleichmässig, wie die Punkte der Peripherie, auf ein und dasselbe Centrum bezogen sind.

Um dies noch deutlicher zu sehen, schliessen wir wieder auf andre Iche ausser uns, mit denen wir in Verkehr treten. Nun ist sofort klar, dass diese vielen Iche numerisch verschieden sind, da sie zwar, wie die verschiedenen ungeraden Zahlen an dem Ungeradesein, alle an der Ichheit theilhaben und also qualitativ identisch, und doch alle von einander der Zahl nach verschieden, d. h. viele sind, während jedes einzelne Ich numerisch identisch bleibt. Wäre mein Ich mit Deinem Ich, wie der Romantiker Schopenhauer in seinen indischen Phantasien träumt, numerisch identisch, so müsste Niemand mehr nach Erhörung seiner Liebe verlangen, dürfte nicht mehr, wie Schopenhauer selbst, über Verkanntsein klagen, brauchte sich nicht mehr zu verheirathen, und kein Gläubiger könnte eine Wechselschuld einklagen, kurz, wenn man die Folgerungen alle zöge, so würde durch die Aufhebung aller angenommenen Wahrheit indirect bewiesen, dass es keinen einzigen Grund giebt, der zu der Schopenhauerschen Annahme

berechtigte, während Niemand die generische Identität der Iche bestreiten möchte, die aber ebensowenig eine numerische Identität zur Folge hat, wie eine Kuhheerde sich auch nicht auf Kosten des Gutsbesitzers zu einer einzigen Kuh zusammenzieht.

5. Das Ich als Bedingung der Zeitordnung und Geschichte.

Um nun Diejenigen, welche das Ich für eine leere und bloss formale Einheit des Bewusstseins halten, für uns zu gewinnen, müssen wir uns die Mühe nicht verdriessen lassen, alle diejenigen Thatsachen herauszuheben, die von Jedermann eingeräumt und doch nicht anders als unter der Voraussetzung des inhaltlichen Selbstbewusstseins erklärlich werden. Dadurch wird dann die wissenschaftliche Selbsterkenntniss entstehen oder die allgemeine Wissenschaft vom Ich.

So ist es zunächst eine allgemein anerkannte Thatsache, dass wir Alles, was wir von der Welt erkennen, nach der Zeit ordnen. Unter welcher Bedingung aber ist die Zeitordnung allein möglich? Ich verweise auf meine Deduction der Zeitbegriffe in der „Wirklichen u. scheinbaren Welt“, wo das Genauere nachzusehen ist. Hier genüge der indirecte Beweis. Denn wenn das Ich bloss die formale Einheit des Bewusstseins bildete, so wäre jeder gegebene Akt des Bewusstseins eine Einheit a und der nächste Akt eine neue Einheit b und so fort. Wir erhielten also eine Reihe a, b, c, d u. s. f. von einheitlichen Bewusstseinsakten, die wir etwa in ebensoviel Sätzen aussprechen und wenn es Anschauungen des Auges wären, etwa in ebensoviel abgeschlossenen Bildern abmalen könnten. Eine Ordnung dieser Akte unter dem Begriffe der Zeit nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wäre aber unmöglich, weil die Akte nichts Verbindendes unter einander haben, was während ihres Wechsels stehen bliebe. Denn die formale Einheit des Bewusstseins ist die Einheit des Bewussten, aber nicht das Bewusstsein von sich, da es an sich leer und inhaltslos sein soll. Also könnte diese formale Einheit, die in die vielen Akte a, b, c u. s. w. zerfällt, nur abstract als bleibende und in allen Akten identische Einheit begrifflich aufgefasst werden, ohne dass eine solche allgemeine Bewusstseinseinheit etwas Wirkliches bedeutete, da sie keinen Inhalt hätte, sondern erst bei den einzelnen Akten wirklich würde. Da aber ohne den Gegensatz des Bleibenden gegen das Wechselnde keine Zeit unterschieden werden kann, so folgt indirect,

dass die frühere Auffassung des Ichs falsch ist, weil sie die Zeitbegriffe unmöglich macht, wesshalb Kant ja auch eine fabelhafte transscendentale Zeitanschauung erdichten musste, weil eine wissenschaftliche Erklärung der Zeit mit seiner leeren und unwahren Vorstellung vom Ich unverträglich war.

So müssen wir denn unsere neue Lehre vom Ich versuchen, um die Zeitordnung zu verstehen. Wenn nämlich das Ichbewusstsein in qualitativer und numerischer Einheit gegeben ist, so haben wir einen zeitlosen Beziehungspunkt, der mit jedem einzelnen Akte der bewusst werdenden Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen, Wollungen, Handlungen u. s. w. verknüpft ist und also eine perspectivische Ordnung alles Gegebenen in Beziehung auf das Ich erlaubt. Denn das Ichbewusstsein ist nun etwas Wirkliches, weil es keine Abstraction bildet, sondern einen Inhalt hat, der immer gegeben ist und mit allem Gegebenen zusammenhängt. Indem ich an meine Deduction in der Metaphysik erinnere, folgere ich hier bloss, dass durch diese Betrachtung eine weitere wissenschaftliche Selbsterkenntniss entsteht, da das Ich in dem Coordinatensystem der Zeit als die zeitlose, unentstandene und unvergängliche Einheit erkannt wird, welche alles zeitlich Geordnete in sich befasst. Das Ich kann nun erkennend von sich sagen: ich that als Kind dies und das, ich liebte und litt, ich werde in Zukunft diesen oder jenen Zielen nachstreben u. s. w.; denn dies Ich ist Etwas an und für sich selbst, unabhängig von dem jeweiligen übrigen Bewusstseinsinhalt. Seine Zeitlosigkeit oder Ewigkeit bildet aber keine Eigenschaft oder irgend ein ihm lächerlich anhängendes Glied oder Kleid, sondern ist nur ein Schluss, den das Erkenntnissvermögen im Hinblick auf das Ich und die wechselnden Bewusstseinsinhalte, die alle mit ihm zusammengehören, ziehen muss. Die Ewigkeit des Ichs ist desshalb kein unmittelbares Bewusstsein des Ichs von sich selbst, sondern als Schluss eine blosse Selbsterkenntniss, wodurch jeder Denkende sein Ich in Beziehung auf das Zeitliche bestimmen muss, soweit er denkt.

Da nun die speculative Erkenntniss an Umfang gering ist gegen die geschichtliche, welche alles Empirische zusammenfasst, so ist klar, dass unsere Lehre vom Ich eine gewaltig grosse Confirmation durch die ganze Geschichte erhält; denn Geschichte giebt es nur, wenn Zeit unterschieden wird, Zeit aber nur, wenn das Ichbewusstsein vorausgesetzt wird; also muss alle und jede Geschichtsbetrachtung unsere Resultate confirmiren. Wer das Ich

wegnimmt, dem verschwindet alle Geschichte, weil ihm nur einzelne Akte a, b, c u. s. w. von Bewusstseinseinheit übrig bleiben, die nicht nach einem bleibenden und wirklichen Beziehungspunkt chronologisch geordnet werden könnten. Ja man müsste eigentlich, wenn man das Recht der Vernunft geltend macht, auch die formale Einheit des Bewusstseins als eine ungültige Usurpation noch aufheben, da ohne die wesenhafte Einheit des Ichs kein Grund zu einer copulativen Vereinigung von Subject und Prädicat vorhanden ist und Dinge dadurch, dass sie bloss zusammenstehen, nicht eins werden.

Der Begriff von Aelterwerden ist also nur möglich, wenn das Ich numerisch stehen bleibt im Wechsel der Erscheinungen, durch deren Wechsel das Ich sein Alter berechnet. Wäre das Ich nicht qualitativ und numerisch identisch, so wäre es immer bei jedem Bewusstseinsakt neu und könnte die Unterschiede von Jugend und Alter nicht machen. Darum giebt es auch nur unter Voraussetzung unserer Theorie eine Biographie, die unmöglich wäre, wenn das Subject, dessen Leben erzählt werden soll, immer wechselte und nur in abstracter Einheit, wie alle Menschen unter dem Namen Mensch, begrifflich zusammengefasst würde.

6. Das Ich als Bedingung und Prototyp des Substanzbegriffs.

Man hat den Begriff des Seins von Xenophanes' und Parmenides' Zeit an gebraucht, ohne sich über den Ursprung desselben Rechenschaft zu geben, und noch die meisten neueren Empiriker bilden sich ein, dass die Anschauungsbilder, wie Pferd, Kuh, Mensch, die uns wechselnde Merkmale zeigen, die Beziehungspunkte für den Begriff Substanz enthielten. Denn der gemeinsame Stock von Merkmalen bleibt in dem Anschauungsbilde Kuh, auch wenn sie liegt, geht, kaut, brüllt u. s. w., so dass ein mehr oder weniger lange Zeit in unserer Imagination bleibendes Bild mit einigen veränderlichen Merkmalen eine Substanz wäre und in erster Linie das Prädicat „sein" vertrüge.

Diese kindliche Auffassung habe ich in meiner Metaphysik zerstören müssen, so leid es mir auch that, trefflichen Männern, die sich an ihren Illusionen vergnügten, unbequem zu werden. Es ist aber ersichtlich, dass solche Anschauungsbilder nur bleiben können, wenn ein Ich in numerischer Identität bleibt, dem sie zugehören und das sie bei der Veränderung ihrer Merkmale ver-

gleichen kann. Von diesem Ich sind nun alle solche Anschauungsbilder und überhaupt der ganze übrige Bewusstseinsinhalt selbst nur wechselnder Zubehör des Bewusstseins, wesshalb das Prototyp des Substanzbegriffes das Ich selbst ist in Beziehung auf alles Uebrige, das im Bewusstsein vorkommt.

Indem das Ich sich aber von diesem Bewusstseinsinhalt unterscheidet und die Anschauungsbilder desshalb als etwas ihm Fremdes nach aussen projicirt, so muss es den Bildern zugleich jenes Prädicat zuschreiben, das ursprünglich ihm allein zukommt, nämlich das Sein, wodurch die Objecte der sinnlichen Vorstellung erst als objectives Sein betrachtet werden. Nachdem sie aber diese Vorrechte erhalten haben, können sie dann auch nach der Analogie auf die Begriffe von Substanz und Accidenz Anspruch erheben, wodurch sich also die herkömmlichen Annahmen der Empiriker leicht erklären lassen.

Gäbe es also kein Ichbewusstsein in qualitativer und numerischer Identität und daher keine Zeitunterscheidung und Geschichte, so gäbe es auch keinen Begriff von Substanz, und alle die Reden vom Sein, vom Realen und von objectiver Wirklichkeit u. s. w. wären unverständliches Geschwätz, da die Bedeutung aller dieser Wörter völlig unerklärlich bleiben müsste.

Es ist interessant, noch einen historischen Blick auf den Begriff der Substanz zu werfen. Die archaischen Philosophen setzten diesen Begriff immer voraus und nannten Wasser oder Feuer oder Luft als Substanz oder Materie der Dinge. Platon aber war der erste Denker, der diesen Begriff (im Timäus) zu erklären versuchte, und seinem Vorgang folgte Aristoteles. Man muss nun das erste Buch seiner Naturphilosophie lesen, um zu sehen, welche Schwierigkeiten es ihm machte, damit fertig zu werden. Er sah nämlich, dass die Gegensätze (Accidenzen) wechseln, ohne doch selbst ineinander überzugehen. Das schwarze Haar wird weiss; aber Schwarz als Farbe bleibt doch schwarz und wird niemals weiss. Also muss ein zu Grunde Liegendes (ὑποκείμενον), eine passive Materie angenommen werden, die sowohl schwarz als weiss sein kann und in welcher die Gegensätze wechseln, ohne dass sie selbst wechselte. Allein wann, wo und wie hat Aristoteles diese Materie gesehen? Alles, was man mit den Sinnen wahrnimmt, ist immer irgend ein Gegensatz, eine Accidenz; also ist die Materie kein Gegenstand sinnlicher oder der Erfahrungserkenntniss. Wie kommen wir denn auf diesen Begriff? Aristoteles folgt seinem

Lehrer und sagt, dass nur ein Analogieschluss darauf führe*). Allein dies ganze Räsonnement ist falsch; denn wenn aus Holz ein Stuhl gemacht wird, aus Erz ein Hermes, wenn das Haar schwarz oder weiss ist, so soll nach der Analogie von Holz, Erz, Haar eine allen Gegensätzen zu Grunde liegende Materie gedacht werden, während doch Holz, Erz, Wachs, Haar u. s. w. selbst Gegensätze oder Accidenzen sind, welche ebenfalls im Wechsel vergehen und anderen Formen Platz machen. Also ist keine Analogie vorhanden und darum die Materie nicht nur kein Begriff und in keiner Weise denkbar und vorzustellen, sondern es fehlt auch eigentlich jede Veranlassung, sie zu postuliren. Offenbar muss also Aristoteles irgend einen anderen ihm selbst verborgenen Grund gehabt haben, um auf den Begriff der Materie und der Substanz zu kommen.

Die neueren Psychologen, wie Locke, laboriren an demselben Leiden, da sie zwar eine körperliche und eine geistige Substanz fordern und voraussetzen, sie aber für völlig unerkennbar halten, ohne doch ein anderes Räsonnement als Aristoteles zu wissen, um überhaupt auf einen solchen Begriff von Substanz zu gerathen. Kant macht es sich bequemer und nimmt gleich eine besondre Kategorie dafür an, die a priori im Gemüthe bereit liege. Die modernen Compendien, z. B. das von Wundt, wollen (wie ich in meiner Metaphysik genauer zeigte) die bleibenden Vorstellungsgruppen, in denen die wechselnden vorkommen, dafür in Anspruch nehmen. Sie machen also den lobenswerthen Fortschritt von der bloss projectivischen Annahme zu der psychologischen; allein dieser Fortschritt ist doch nicht weit her; denn sie erklären weder wie es zugeht, dass solche Vorstellungsgruppen fest zusammenbleiben, noch woher die Vorstellung, welche das Bleiben der Vorstellungsgruppe bemerkt und dieselbe einen Gegenstand oder eine Substanz nennt, dies bemerken kann, da sie doch nur eine Vorstellung neben den anderen ist und nur sich zum Inhalt hat, aber nicht etwas anderes. Da sie selbst kommt und geht, so kann sie auch vom Bleiben nichts wissen. Man sieht daher auch hier, dass irgend ein verborgener Grund die Denker bestimmt, gewisse Begriffe zu fordern, die doch aus ihren Voraussetzungen schlechterdings unerklärlich sind; denn es ist doch einleuchtend, dass in

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 313 ff., wo ich zuerst diesen Erkenntnissprocess für den Begriff der Materie nachgewiesen habe.

der Vorstellung von einem Bauern und einem Hunde kein Merkmal vorkommt, das man „Bleiben,“ „Constanz,“ „Gegenstand,“ „Substanz“ u. dergl. benennen könnte. Also findet auch hier eine Projection statt, indem ein anderswoher gewonnener Begriff auf diese Vorstellungsgruppen heimlich und blind übertragen wird.

Wir wissen nun, wie das Räthsel sich löst. Es ist das unmittelbar gegebene Ichbewusstsein, welches allmählich zur Selbsterkenntniss kommt, sich selbst dann von dem ideellen Inhalt der Vorstellungen unterscheidet und dadurch sich als Subject dem Object gegenüberstellt, damit zugleich das Object projicirt und also dem Objecte nach Analogie mit sich Substanzialität zuschreibt. So erklärt sich vollkommen die Geschichte des Substanzbegriffs, seine Schwierigkeit und seine Unentbehrlichkeit, seine Unerklärlichkeit, sein Unwerth, wie sein wissenschaftliches Recht.

7. Kategorie „Haben und Eigenthum“.

Aristoteles u. Kant.

Um nun die wissenschaftliche Selbsterkenntniss weiter zu fördern, muss man alle Kategorien daraufhin prüfen, ob sie nicht von einer Coordination mit der Ichheit abhängen. Da zeigt sich nun bei Aristoteles noch eine Kategorie, die bei Kant, wie bei einem eigensinnig nach einem Schema arbeitenden Schneider, unter den Tisch gefallen ist als ein zum Begriff der objectiven Wirklichkeit unnützes Stück. Ich meine die Kategorie des Habens (ἔχειν). Kant konnte diese Kategorie unter den vier Titeln der Urtheilsformen nicht unterbringen und sie passte auch nicht auf die sinnlichen Erscheinungen. Dagegen findet sie sich mit einem Male in der Rechtslehre, wo von B e s i t z und E i g e n t h u m die Rede ist, ohne dass Kant merkte, dass diese Begriffe ganz haltlos sind, wenn sie nicht an die Kategorie „Haben“ angeknüpft werden könnten. Es ist geradezu erstaunlich, wie unwissenschaftlich Kant seine Lehre vom Mein und Dein anfängt, da es ihm nicht einmal in den Sinn kommt, dass der Besitz einer äusseren Sache, sowohl der „sinnliche“, als der „intelligible oder rechtliche“ Besitz die Erklärung durch den Begriff des Habens verlangt und dass man nicht von dem „Gebrauch“ einer Sache sprechen kann, wenn man sie nicht vorher h a t.

Ebensowenig, wie bei Kant, finde ich bei den späteren modernen Philosophen die Kategorie „Haben“. Man kommt erst immer bei der Rechtslehre auf diesen Begriff, wo man den ganzen sinnenfälligen Menschen im Verein mit anderen vor sich sieht und

blind sein würde, wenn man nicht etwas vom Besitz und Eigenthum merkte, wesshalb man denn ganz rathlos sagt, es liege das Eigenthum in der Idee der Persönlichkeit, und jedes Individuum müsse eine Erweiterung seines Wesens in den Sachen haben und sie nach seinen Zwecken gebrauchen, müsse eine ausschliessliche Herrschaft über die seinem Willen unterstehenden Sachen ausüben u. s. w.

Auch Aristoteles war eigentlich nicht klüger, als er die Idee „Haben“ (*ἔχειν*) unter die Kategorien aufnahm, sondern nur naiver, da er seinen Verstand von der Sache deutlich durch die Beispiele offenbart, wie „er hat Schuhe an (*ὑποδεδέσθαι*), und er hat die Rüstung an (*ὡπλίσθαι*)“. Damit wird nämlich an den Tag gelegt, dass er ebensowohl, wie die neueren Philosophen, auf dem projectivischen Standpunkte steht und den Menschen bloss als ein Anschauungsbild nimmt, das nun, aus seiner Vorstellung herausgesetzt, als ein äusseres Wesen im Raum und in der Zeit mit anderen äusseren Dingen hantiert, indem die mit den Sinnen wahrnehmbaren Vorgänge zwischen Personen und Sachen und deren verständige Auffassung nun völlig unkritisch zu einer Kategorie von Haben und Eigenthum, Gebrauch, Herrschaft u. s. w. gemacht werden. Eine in Wahrheit kritische Philosophie muss aber die Projectionen zurücknehmen und vom Bewusstsein ausgehen.

Definition der Kategorie Haben.

Desshalb führe ich hier zum ersten Male eine Kategorie ein, die man zwar bisher überall schon gemerkt hat, weil sie sich fühlbar machen musste, deren Ursprung man aber nicht suchte und die man daher nicht definiren konnte. Denn eine sogenannte physische Person, welche ein Anschauungsbild ist, kann ebensowenig etwas haben und gebrauchen, wie irgend ein anderes Ding, und wenn wir sagen: „die Uhr hat Räder, das Land besitzt Häfen und Waldungen, der Ofen gebraucht oder verzehrt Holz“, so leihen wir die Kategorien Haben, Gebrauchen, Verzehren in derselben metaphorischen Weise an die Sinnendinge, wie man auch sagt: „dies ist eine lustige Geschichte oder eine traurige Sache“. Der gewöhnliche Empiriker merkt eben nicht, woher die Begriffe stammen, die er unkritisch von seinen Anschauungsobjecten prädicirt. Wenn wir daher den Ort, von woher die Prädicate entlehnt sind, nicht fänden, so würden wir uns mit der Kategorie Haben in derselben Lage befinden, wie die Empiriker

in Bezug auf alle von ihnen immerfort gebrauchten philosophischen Begriffe, und müssten uns damit zufrieden geben, wie Aladin, wenn er seine Lampe gerieben hat, von unsichtbaren Händen bedient zu werden, da wir der Kategorie bedürfen und sie gebrauchen, ohne zu ahnen, woher sie stammt.

Gehen wir aber kritisch auf das Bewusstsein zurück, so finden wir, wie bewiesen wurde, das Ichbewusstsein in seiner qualitativen und numerischen Identität; wir erkennen, wie das Ich in zeitloser Gegenwart seine Thätigkeiten und ihren Inhalt chronologisch ordnet; wir erkennen das Ich als Substanz und seine Thätigkeiten und deren Inhalt als Accidenz. Nun ist eine neue Kategorie noch zu gewinnen von einer unermesslichen Tragweite wenn wir einen neuen Beziehungspunkt hinzunehmen. Das Verhältniss von Substanz und Accidenz findet nämlich statt, möge man es erkennen oder nicht. Wenn wir nun diesen neuen Beziehungspunkt, nämlich das Erkennen, hinzunehmen, so muss eine neue Coordination entspringen mit einer neuen Kategorie, dem Haben. Das Ich als Substanz nämlich hat als Accidenz seine Thätigkeiten und unter diesen das Erkennen. Das Ich also erkennt. Sobald es nun diese seine Beziehung als Substanz zu seiner Accidenz erkennt, so ist die erkenntnisslose Beziehung zu einer erkannten geworden, und dieses Wissen des Ichs, dass es selbst die Substanz sei, und seine Thätigkeit, seine Accidenz, drücken wir durch das Wort Haben aus.

Confirmation durch den Sprachgebrauch.

Für die speculative Philosophie genügt der Nachweis des neuen und eigenthümlichen Coordinatensystems, um die zugehörige Kategorie bestimmt zu definiren. Dass wir aber für die Kategorie auch den richtigen Ausdruck gefunden haben, dafür muss der Sprachgebrauch analysirt werden. Und zwar dürfen wir die gebräuchlichen Redewendungen nur in Beziehung auf das Ich benutzen, da aller übrige Gebrauch des Habens ein metaphorischer oder projectivischer ist. Nun findet sich, dass das Wort Haben niemals gebraucht wird, wenn wir bloss den ideellen Inhalt unserer Thätigkeiten oder unserer Zustände angeben wollen, wesshalb wir z. B. sagen: ich liebe, ich hasse, ich friere, ich bewege, ich denke, ich sehe u. s. w. Sobald wir aber ausdrücken wollen, dass wir es wissen, dass diese Zustände oder Thätigkeiten unsere Accidenz sind, so schieben wir das Haben ein, wie z. B. ich habe ein Verlangen, ich habe Schmerz, ich habe den Einfall u. s. w.

Interessant ist die Bemerkung, dass die Sprache das Haben nicht ebenso, wie auf das ideelle Gebiet und den Willen (Gefühl), auch auf die bewegende oder handelnde Function bezieht. Man kann nicht sagen: ich habe Sprechen, ich habe Lachen u. s. w., sondern es tritt jedesmal eine chronologische Bestimmung zu der Bedeutung des Habens hinzu, wodurch dieses als vergangen bezeichnet wird, wie z. B. ich habe gesprochen, ich habe gelacht u. s. w. Der Grund dieser zuerst auffallenden Thatsache ist aber nicht schwer zu erforschen; denn wir können etwas als unsere Accidenz nicht eher erkennen, als bis es bewusst geworden ist; nun sind aber die Gedanken und die Gefühle bewusst, wenn wir von ihnen sagen, dass wir sie haben; während die bewegende Function nicht nothwendig bewusst zu sein braucht, wenn sie ausgeübt wird, sondern erst, wenn sie in Coordination mit den anderen Wesen zu einer bestimmten Intensität anwächst, die wir Empfindung nennen. Daraus ergiebt sich, dass alle Bewegungen und also auch (was eine schöne Confirmation für meine obige Untersuchung S. 71 ff. bietet) die Empfindungen immer nur als vergangen bezeichnet werden, wenn wir sie als unsere Accidenz aufführen wollen, wie z. B. ich habe den Ton gehört, ich habe die Farbe gesehen, ich habe dies und das geschmeckt u. s. w. Sofern nun die Gedanken auch durch die Denkbewegung vermittelt werden, trifft auch sie scheinbar der Charakter der Vergangenheit, während eigentlich in dieser Bezeichnung ein feines Reagens geboten wird, da die Sprache die Bewegung im Denken von dem ideellen Inhalte unterscheidet und desshalb den ideellen Inhalt durch Haben ohne chronologische Bedeutung bezeichnet, wie z. B. ich habe die Erinnerung, die Hoffnung, den Gedanken, den Begriff u. s. w., während die Bewegung den Vergangenheitscharakter aufnehmen muss, wie z. B. ich habe gedacht, ich habe mich daran erinnert, ich habe begriffen u. s. w. Wenn die Empfindungen aber schon von der Erkenntnissfunction aufgefasst und rubricirt sind, so können sie als Bestand des ideellen Inhalts auch als gegenwärtig oder zeitlos angegeben werden, wie z. B. ich habe die Tonempfindung, ich habe die Farben-, Geschmacks-, Geruchs-Empfindung u. s. w.

In den verschiedenen Sprachen ist der Ausdruck aber verschieden, und die Sprache giebt uns auch nur ein Symptom für die Art, wie die Erkenntniss sich in Zeichen symbolisirt hat, ohne dass wir wegen der von vielen anderen Umständen ab-

hängigen Entwickelung der Sprache uns an sie binden könnten, um aus ihr die Erkenntnissformen etwa gar abzuleiten. Soviel ist jedoch überall ersichtlich, dass das Haben nicht die Accidenz selbst, das Gefühl, die Thätigkeit und deren Inhalt bezeichnen soll, sondern die Erkenntniss der Beziehung dieser Accidenz zu dem Ich als der Substanz. Demgemäss wird also das Ich als der Inhaber, Besitzer und Eigenthümer der Accidenzen als seiner Habe, seines Besitzes und Eigenthums durch diese Kategorie erkannt.

Mein und Dein.

Sobald wir aber, wie ich dies in meiner Metaphysik des Weiteren auseinandergesetzt habe, dazu kommen, andere Wesen und Personen ausser unserem Ich zu erschliessen, so müssen wir nothwendig dieselbe Kategorie des Habens auch auf sie anwenden. Dadurch ergiebt sich dann eine neue Beziehung, da das Haben einer anderen Person und unser Haben, als Beziehungspunkte gedacht, die Kategorien von Mein und Dein in der Erkenntnissfunction hervortreiben.

Da nun die anderen Wesen immer nur erschlossen werden können und für uns im Bewusstsein nur in sogenannten Erscheinungen, d. h. in Empfindungscomplexen unserer bewegenden Thätigkeit, semiotisch gegeben sind, so ist es natürlich, dass die projectivische Auffassung entsteht, wonach diese Zeichencomplexe selbst als die anderen Personen oder die äusseren Wesen angesehen werden und man daher die Begriffe von Mein und Dein auch zunächst nur auf diese Anschauungssphäre bezieht, bis dann die Wirklichkeit immer mehr durchbricht und die Mitglieder des Staates zwingt, auch intelligible Besitzverhältnisse anzuerkennen und überhaupt das Recht des Eigenthums auf die intelligible Person und nicht auf das Anschauungsbild zurückzuführen. Ich will hier nun natürlich nicht die Rechtsgrundsätze entwickeln; es ist aber mit einem Blicke klar, dass jede Person zunächst die ganze ihr perspectivisch zugängliche Welt als ihren Besitz hat, dass diese Allgemeinheit des Besitzes aber wegen der realen Vielheit der Personen nothwendig zu Handlungen führen muss, welche in jeder Person die Gefühle des Schmerzes und der Unzufriedenheit auslösen, und dass desshalb bei jedem Gemeinschaftsleben der Persönlichkeiten eine Einschränkung der Besitzansprüche nach dem Masse eintreten wird, womit der herrschende Theil der Gesellschaft zufrieden und der abhängige nicht so unzufrieden ist, dass dadurch der Friede und das Zusammenleben unmöglich würde.

Diese Willensverhältnisse werden sich aber je nach den äusseren Umständen, dem Zuwachs oder der Abnahme der Gesellschaftsglieder und ihrer geistigen und sittlichen Ausbildung immerfort ändern, und mithin wird auch das Eigenthumsrecht nothwendig einer beständigen geschichtlichen Entwickelung unterliegen.

Der Begriff des Habens setzt das Ichbewusstsein voraus.

Um nun auf die Lehre vom Ich zurückzukommen, so schliessen wir, dass die Begriffe von Haben, Besitz, Mein und Dein und also die ganze Jurisprudenz den Begriff des Ichbewusstseins voraussetzt. Die wissenschaftliche Selbsterkenntniss wird desshalb durch Auffassung dieser Verhältnisse bedeutend inhaltsreicher. Indirect zeigt sich dadurch zugleich, dass die früheren Auffassungen des Ichs als Subject-Object oder als formale Einheit des Bewusstseins völlig verfehlt sind, da das Subject-Object bloss der erkennenden Function angehört, welche nichts „haben“ und kein Eigenthum im Kampf um das Mein und Dein geltend machen kann; denn nur das reale Ich, welches erkennt, fühlt (will) und handelt, kann auch mit der Aussenwelt, die es als sich gegenüber stehend erschlossen hat, in einen Verkehr treten. Ebenso verkehrt ist die Kantische formale Einheit des Bewusstseins, da diese theoretische Einheit alle ihre Elemente als Subject und Prädicat gleichartig zusammenfasst in einen immer wechselnden und an sich völlig inhaltslosen Punkt, der desshalb weder sich selbst bewusst wird, noch etwas besitzen und vertheidigen kann, und dessen einziges Eigenthum die Gedankenlosigkeit oder der Irrthum dessen ist, der sich mit solchem Ich zufrieden giebt.

Der Begriff des Habens zeigt also deutlich, dass das Ichbewusstsein gesondert ist von dem Bewusstsein des Schmerzes, von den Empfindungen der Sinne und von den Gedanken, kurz von allen Accidenzen; denn wenn das Ich bloss die Einheit des Bewusstseins wäre, so könnte man nicht sagen: ich h a b e einen Gedanken, eine Empfindung u. s. w. Jede Empfindung ist ein für sich bewusster Akt, ebenso jeder Schmerz oder jede Lust. Das Ichbewusstsein ist davon gänzlich verschieden; denn wäre das Ich die Lust, so könnte das Ich nie Schmerz fühlen; wäre das Ich die Empfindung des Weissen, so könnte es nie etwas Blaues oder Rothes sehen; wäre das Ich ein Gedanke, so könnte es nie einen anderen Gedanken haben. Wäre das Ich aber die einheitliche Summa Summarum oder das Product aller dieser Empfindungen, Gefühle und Gedanken, so wäre es gar nichts, weil diese ver-

schiedenen Elemente keine Einheit bilden und sich nicht miteinander chemisch verschmelzen lassen, dabei auch völlig zu Grunde gehen müssten, da die Empfindung des Rothen, mit dem Blauen zur Einheit zusammengegangen, nicht mehr Roth sein würde. Um also alle diese Thätigkeiten und deren Inhalt ausüben und haben zu können, muss das Ich selbst für sich zu Bewusstsein kommen, was ich Ichbewusstsein oder Selbstbewusstsein nannte. Alle diese verschiedenen Elemente, d. h. sowohl das Ichbewusstsein, als das Bewusstsein jeder Thätigkeit, jedes Gefühls und jedes Gedankens, sind aber nicht etwa zersplittert, so dass z. B. die Empfindung der Anstrengung im Monde und das Ichbewusstsein auf der Erde wäre, sondern sie sind gerade in der thatsächlichen Weise zusammen, die wir erkennen, wenn wir sie das Haben und Besitzen nennen, indem sie alle als Beziehungspunkte von der Erkenntnissfunction verglichen werden. Demgemäss ergiebt sich als eine Leistung des Denkens die Selbsterkenntniss, welche das Ich als immer bleibendes Bewusstsein im Verhältniss zu der Vielheit der wechselnden Functionen, als den Besitzer und Inhaber derselben erkennt.

Nun wollen wir uns über dieses Resultat lustig machen und darüber spotten, dass die verschiedenen getrennten Bewusstseinsakte wie Geldstücke oder wie Bäume von verschiedener Art vollständig auseinander gehalten würden, das Ichbewusstsein für sich und die Empfindungen für sich und die Gefühle für sich; denn wie könnte ein so elender Haufen von Dingen mit der vornehmen Natur des Geistes etwas zu thun haben. Allein dieser Spott schlägt rückwärts auf die Spötter; denn das Lächerliche liegt ja bloss darin, dass die geistigen Elemente mit räumlich auseinander liegenden Dingen verglichen werden, mit Markstücken oder Bäumen, da diese Dinge als Bilder der Einbildungskraft ja bloss in dem ideellen Inhalte der Erkenntniss existiren und es uns nicht einfiel, das Ichbewusstsein, die Empfindungen und die Gefühle etwa bloss als Vorstellungen oder ideellen Inhalt von Anschauungen zu betrachten; sie stehen vielmehr als einfaches reales Bewusstsein dem ideellen Inhalt der Erkenntniss gegenüber und sind davon ebenso verschieden, wie Realität von Idealität. Unsere Anschauungsbilder werden durch die hineingearbeitete Ordnungsform des Raumes als von einander getrennt betrachtet; diese eigenthümliche Beschaffenheit der Anschauungssphäre aber auf die Bewusstseinselemente anzuwenden ist ebenso gescheidt, als wollte man

bei den Geruchsempfindungen auch Dreiecke, Vierecke und Kreise verlangen, wie bei den Gesichtsvorstellungen. Vielmehr muss man beobachten lernen und sich bilden, um nicht die gewöhnlichen Formen der Gesichtsanschauung überall anzuwenden, wie bäurische Menschen, die ihre rohen Gewohnheiten auch in feineren Kreisen beibehalten. Im Geiste ist eben solch' sinnliches Aussereinander gar nicht vorhanden und doch jeder Bewusstseinsakt von dem anderen verschieden. Nur desswegen ist es möglich, dass die Erkenntniss die Beziehungspunkte zusammenfasst und nach einem Gesichtspunkte Schlüsse zieht. Der gewonnene Begriff ist dann wieder als ein besondres Bewusstsein gegeben, das ein Erkennender aber nur haben kann, wenn er zugleich das Bewusstsein der Beziehungspunkte hat. Wenn man die Zahl Drei denkt, so stehen als Beziehungspunkte die drei Einheiten im Bewusstsein und werden nach dem Gesichtspunkt der Addition zur Drei verbunden. Ohne Rücksicht auf diese Beziehungspunkte und den Gesichtspunkt hat Niemand den Begriff Drei, und doch sind alle diese Elemente von einander verschieden und jedes durch ein besondres Bewusstsein gegeben. Das ist eben die Natur unseres Geistes, die man erst durch Abstreifung der auf dem Gebiete der sinnlichen Empirie erworbenen Gewohnheiten erkennen kann. Wir drücken dies durch Bilder aus und sagen, die Erkenntniss sei zwar nicht selbst das Bewusstsein ihrer Beziehungspunkte, aber sie „blicke darauf hin," sie „nehme darauf Rücksicht" u. s. w., und es ist ganz einerlei, wie man dies Verhältniss sprachlich bezeichnen möge. In derselben Weise blickt auch die Erkenntniss auf das Ichbewusstsein und das Bewusstsein der einzelnen Functionen und bildet dadurch die Selbsterkenntniss und findet die Beziehung des Ichs zu seinen Functionen und deren Inhalt als Haben und Besitzen, welche Kategorie dann auf viele gleichartige und ähnliche Verhältnisse anderer Wesen eigentlich und metaphorisch angewendet werden kann.

Willensfreiheit und Zurechnung.

Es ist wohl ziemlich bekannt, dass das sogenannte Problem der Willensfreiheit bis jetzt nicht befriedigend gelöst ist. Der Grund, wesshalb dieses Problem so viel schwerer und räthselhafter zu sein scheint, als viele andre, liegt aber darin, dass man in der Analyse des Gegenstandes nicht bis zu den Elementen durchgedrungen ist und daher mit complicirten Begriffen und Namen, die immer zwei und mehr Seiten haben, operiren musste, wesshalb niemals eine

unzweideutige und allgemein befriedigende Antwort gegeben werden konnte.

Da diese Frage ein Corollar für unsere neue Kategorie liefert, so erlaube ich mir in der Kürze den Grund der Schwierigkeit und den Weg der Lösung anzudeuten.

Die Schwierigkeit hat darin ihren Ursprung, dass man von dem Begriff des Willens ausging und ihn in Beziehung zu den Handlungen auffasste. Man urtheilte demgemäss unter den Gesichtspunkten (Kategorien) von Ursache und Wirkung, Thätigkeit und Leiden. Nun zeigte sich natürlich, weil der Wille noch nicht als Gefühl erkannt war, dass der Wille keine erste Ursache sei, sondern wieder Ursachen oder Gründe, die sogenannten Motive, hinter sich hätte, die man in den Gefühlen und Vorstellungen auffand. Indem man demgemäss zwischen einer ersten Ursache, die man frei nannte, und einer von anderen bestimmten Ursache als einer unfreien unterschied, schwankte man beständig, ob der Wille frei oder unfrei sei. Da erstens die Handlungen doch aus dem Willen des Menschen folgen und die Vorstellungen und Gefühle mit zum Willen zu gehören scheinen, der ohne sie nicht fertiger Wille ist, so schrieb man dem Menschen Freiheit zu; da aber andererseits die Abhängigkeit des Willens von den Gefühlen und den zufälligen Vorstellungen wieder in's Auge fällt, so wird der Wille immer als unfrei und der Mensch als unschuldig angesehen werden. Dazu kommen dann noch die Kräftemessungen des mythologischen Willens, indem Leibnitz z. B. ihn nicht necessitiren, aber incliniren lassen will und Kant ihm jede denkbare Stärke selbst der Drohung des Todes gegenüber zutraut, wobei nur immer trotz der schönen und rhetorisch wirksamen Worte der schlimme Umstand obwaltet, dass man das Subject, d. h. den Willen, von dessen Stärke man spricht, nicht demonstriren kann. Mir kommt diese Behandlung der Frage daher so vor, wie die Geschichte des kleinen Buckligen in Tausend und einer Nacht, wo sich der Reihe nach drei Personen melden, die ihn eigentlich und in Wahrheit umgebracht haben wollen, so dass immer die frühere als bloss scheinbarer Mörder wieder freigelassen wird, und endlich die letzte gehängt werden soll, bis der Barbier die Gräte aus dem Schlunde des Buckligen herauszieht und es derselbe durch sein lautes Niesen kundgiebt, dass er gar nicht todt ist.

Die Lösung des Problems ist einfach, wenn wir erstens den

Willen elementär bestimmt als das Gefühl erkennen und zweitens die Causalitätsfrage von der Zurechnung unterscheiden.

Erstens nach der Kategorie der Causalität geht die Bewegung oder Handlung immer nur hervor in Zuordnung zu einem Gefühl, wesshalb wir physisch die Thäter unserer Thaten sind und moralisch gut oder böse, gerecht oder ungerecht heissen müssen, jenachdem unsere die Handlung bestimmenden Gefühle der niederen perspectivisch egoistischen oder der objectiven und idealen Ordnung angehören; denn diese Gefühle sind so, wie sie sind, und sie waren die Coordinate für die Handlungen.

Zweitens aber muss man von der Causalität die Zurechnung scheiden. Denn unter der Causalitätsfrage ist eine verständige Untersuchung der Abhängigkeiten der Elemente in einem Coordinatensysteme zu verstehen; unter Zurechnung aber die Gefühle von Freude oder Schmerz, Satisfaction oder Zerknirschung bei Betrachtung unserer selbst nach der Kategorie des Habens, wobei die Causalität ganz nebensächlich ist. Man frage nur die schönen Damen, ob sie sich ihre Schönheit nicht als einen Vorzug zurechnen und eine lebhafte Satisfaction darüber empfinden, dass sie Eindruck machen; ebenso rechnen sich die jungen Leute ihre Stärke zu und spotten über die Schwachen; und die Klugen erheben sich stolz über die Dummen. Umgekehrt rechnet sich der Hässliche, der Arme, der in ungerechten üblen Leumund Gekommene, der Bruder des Selbstmörders oder der Giftmischerin u. s. w. thatsächlich überall dieses Schlimme in der Weise zu, dass er dadurch, obgleich er nichts Arges verübte, betrübt, gedrückt, beklommen, verzweifelt und in jeder Art unglücklich wird, weil bei Betrachtung seiner selbst alle diese peinlichen Gedanken zu seinem Ichbewusstsein gehören und seinen eigenthümlichen Besitz ausmachen. Indem man auf sein Bewusstsein reflektirt und dabei findet, dass man dieses oder das hat, so entsteht nothwendig ein zugeordnetes Gefühl der Befriedigung oder der Traurigkeit, und dies bedeutet die Zurechnung, d. h. dass man dergleichen als seinen Besitz erkennt und ein zugehöriges Gefühl bei dieser Erkenntniss hat.

Wenn nun schon die äusseren Umstände, die uns erst durch Schlüsse über die Sinnenwelt erkennbar werden, zu uns gerechnet werden, um wie viel mehr die moralischen Gefühle und der ganze Thatbestand, der zu ihnen gehört, so dass nichts natürlicher ist, als dass, je feiner das sittliche Gefühl ist, um so mehr die Er-

kenntniss, dass dergleichen sündliche Gedanken, verborgene Handlungen, unreine Gefühle als Besitz zu unserem Ich gehören, ein schmerzliches sittliches Gefühl, eine innere Enttäuschung, eine Zerknirschung, oder wie man es nennen will, auslösen muss. Ja, die Zurechnung geht so weit, dass man von theologischer Seite sogar gesagt hat, Jesus hätte ein so feines sittliches Gefühl gehabt, dass er sich bei dem Anblick der Sünde der Welt durch diese seine Vorstellung, die doch nun zu seinem Ich gehörte, schmerzlich belastet empfunden und sich desshalb als unrein der Taufe des Johannes unterworfen hätte. Wenn solche Auffassungen möglich waren, so ist jedenfalls klar, dass die Zurechnung überhaupt gar nicht begriffen werden kann, wenn man, wie bisher, bloss die Kategorie der Causalität in's Auge fasst; wir müssen vielmehr die viel tiefer dringende Kategorie des Habens benutzen, um die feineren moralischen Gefühle zu erklären.

Instanz.

Man könnte gegen diese meine Demonstration den Einwand erheben, dass man zwar früher noch nicht beachtet hätte, dass Zurechnung und Freiheit auf zwei verschiedene Kategorien, nämlich auf das Haben und die Ursächlichkeit, bezogen werden, dass man doch aber thatsächlich schon den Widerstreit zwischen Zurechnung und Freiheit bemerkt hätte. Darum eben, weil Vieles den Menschen zugerechnet würde, woran sie unschuldig wären, müsste man die Zurechnung genau auf den Punkt zurückführen, wo wir vollkommen frei gehandelt hätten.

Kritik des Einwandes.

Dieser Einwand ist zwar in gewisser Weise berechtigt, theilt aber doch zugleich die früher allgemein herrschende Unklarheit über unsere Frage. Denn dass man den Widerstreit zwischen Freiheit und Zurechnung schon bei vielen Gelegenheiten hat bemerken müssen, ist richtig; dass man aber beide Kategorien dennoch in demselben Punkt vereinigen will, ist ein Zeichen dafür, dass man eben die zur Causalität und zum Haben gehörigen verschiedenen Coordinatensysteme nicht zu erkennen vermochte.

Der Widerstreit liegt z. B. zu Tage, wenn Jahrtausende hindurch Sclaven, Rosse und Waffen bei den Germanen und das Eheweib bei den Indern mit dem verstorbenen Herrn verbrannt und bestattet werden, wenn Kind und Kindeskinder, ja auch das Vieh, bei den Juden mit dem Sünder verflucht und bestraft, wenn Beile oder Steine, wodurch Jemand zufällig umgekommen, bei den Athenern verurtheilt oder exilirt werden u. s. w. Ueberall hier

ist in der Vorstellung nach der Kategorie Haben das zu einer Sache Gehörige unter demselben Willen zusammengefasst. Sobald das Bewusstsein der Individualität stärker wird, erkennt das Weib und der Sclave, dass sein Leben und Glück nicht mit zu dem Gatten oder Herren gehört und fühlt daher sein Schicksal als ein Unglück. Hier ist die Kategorie Haben noch herrschend. Wenn aber der Fluch oder Tod als Bestrafung für Sünde aufgefasst wird und die Kinder ihre Spontanëität kräftiger empfinden, so empört sich das sittliche Gefühl nach der Kategorie der Causalität, da sie nicht die Ursache, nicht die Thäter der sündlichen That gewesen sind. Die Zurechnung soll sich dann allein nach der Causalität richten und sonst als ungerecht gelten.

Der Conflikt zwischen den aus beiden Kategorien gezogenen Folgen liegt also klar zu Tage; aber die Erkenntniss der Kategorien selbst war nicht gewonnen, wesshalb man die Coordinatensysteme nicht trennen konnte und in zwei entgegengesetzte Fehler verfiel. Die von der Kategorie Haben Geleiteten fanden es nämlich ganz in der Ordnung, dass die Kinder der Sünder mit in's Verderben gezogen würden und rechneten ihnen eine Erbsünde zu, sie hingen den unehelich Geborenen einen Makel an, wollten den Nichtadeligen selbstverständlich die höheren Aemter und Hofchargen verschliessen u. s. w., oder schlugen, wie in der Revolution die französischen Bauern, umgekehrt die Adeligen und Pfaffen ohne Auswahl todt, weil dieselben nach der Kategorie Haben zu denen gehörten, von denen sie viel Unglück erfahren hatten. Andererseits wollte z. B. Kant und alle die von der Kategorie Causalität Geleiteten Wohl und Wehe, Glück und Unglück nur als Lohn und Strafe an die freie That anhängen und alle sonstige Zurechnung ausschliessen. Die Verkennung des dem Haben zugehörigen Coordinatensystems rächte sich aber dadurch, dass sich nun die Tugend und die Verdienste spreizten und in ihrer eigenen Dummheit sonnten; denn man rechnete sich alle die guten Anlagen zu, die gute Erziehung, die Einflüsse der Gesellschaft, den Verstand und die Bildung, die geweckteren sittlichen und ästhetischen Gefühle u. s. w. und bildete sich ein, dass der Mensch absolut frei seine Thaten vollziehe. Diese falsche Rechnung musste natürlich bald jedem Denkenden bemerklich werden, wesshalb wieder ein Umschlag erfolgte und die eigene Freiheit und Causalität für gar nichts geachtet wurde, sondern der Mensch sich als ein blosses Product und Glied der Gesellschaft betrachtete. Eine

solche Auffassung musste namentlich bei den Mittelmässigen entspringen, die sich bewusst sind, keine eigenen Gedanken zu haben, sondern bloss das Echo der Gesellschaft zu sein. Auch ist diese Ansicht z. B. in der Wundtschen Ethik fixirt. Nach dieser soll der Mensch bloss Theil eines Gesammtwillens sein, der in naiver Weise wie ein mythologisches Wesen angenommen wird. Bei dieser Wundtschen Socialethik ist die Thatsache offenbar massgebend gewesen, dass der Mensch ja durch die Eltern und die Gesellschaft allmählich lernt, was allgemein gewollt wird und bei Mangel an Originalität und kräftiger Individualität natürlich in dem Strome mitschwimmt und sich zum Organe der herrschenden Tendenzen macht, mit schreit, wenn sie Alle schreien, und mit stimmt, wie sie Alle stimmen, wesshalb er bald auch zu Ansehen und Geltung kommt, da er dem allgemeinen Besten dient und den weiteren Fortschritt der allgemeinen Strömung mitbefördert, wie ein guter Holzklotz, den man zu den übrigen in den Kamin geworfen hat, gleich Feuer fängt, mit prasselt und die allgemeine Hitze vermehrt. Auch diese Ethik steht also, wie die Kantische, unter dem Gesichtspunkte der Causalität, nur dass sie die Dependenz in den Vordergrund schiebt, während Kant mit kräftigerem Willen die Spontanëität betonte. Die Socialethik v. Oettingen's bemerkte offenbar im voraus die schlimmen Folgen der in Wundt's Buch an's Licht getretenen Haltlosigkeit und wählte desshalb einen ganz bestimmten Gesammtwillen aus, nämlich den der christlichen Kirche, welche dem Weltwillen entgegengesetzt ist; allein es fehlt dabei erstens ein Princip für diese Auswahl, so dass sie grundlos und zufällig erscheint, und zweitens kann ja die Kirche auch verweltlichen, und die ausser der Kirche Stehenden und von ihr Verdammten, wie etwa ein Luther, können einen christlicheren Willen vertreten und allmählich zum Gesammtwillen erheben, wesshalb doch immer ein höheres Princip als die sociale Dependenz gefunden werden muss.

Lösung des Problems.

1. Der Begriff der Zurechnung.

Das System der Ethik und Politik zu construiren, ist hier nicht meine Aufgabe; wir müssen aber den Grund der aufgezeigten Schwierigkeiten erkennen. Der Grund der scheinbaren Zusammengehörigkeit von Causalität und Zurechnung ist aber sehr einfach, da die Thaten des Menschen, die aus seinem Willen folgen, ja offenbar zu seinem Haben gehören. Die Erkenntniss unserer Causalität ist also ein Theil der Erkenntniss des zu unserem Ich gehörigen

Besitzes, wesshalb die Zurechnung, wenn sie sich auf den Besitz überhaupt erstreckt, auch nothwendig unseren Handlungen zukommt. Da jeder Gebildete aber sehr bald erkennt, dass die Handlungen von den Vorstellungen abhängen (Dependenz), von unserer Kenntniss oder Unkenntniss der Umstände, von Begabung, Gedächtniss, Gewöhnung u. s. w., so würde überhaupt Zurechnung unmöglich sein, wenn sie bloss auf die Causalität bezogen werden sollte. Desshalb lassen sich viele neuere Psychologen und Criminalisten, weil sie das Verhältniss dieser Kategorien nicht erkennen, dazu verleiten, die Zurechnung bei den Vergehen und Verbrechen immer mehr abzuschwächen, auf Null zu reduciren und der Gesellschaft oder dem Zufall aufzubürden; denn, da sie nur Ursachen im Kopfe haben, so müssen sie einen Sündenbock ausfindig machen, und dieser ist dann zuletzt nur der Zufall. Die Gesellschaft bietet nämlich immer auch manche günstige Einflüsse, so dass es, da die Menschen nicht allwissend sind, um alle möglichen Einflüsse im voraus zu erspähen, immer Sache des Zufalls oder Gottes sein muss, dass ein Mensch unter dem Wirrwarr der günstigen und ungünstigen Natur- und Gesellschafts-Ursachen nun gerade ein Verbrecher wurde. Man sieht hieraus, dass die Kategorie Zurechnung sich aufheben muss, wenn sie als Erkenntniss der Causalität aufgefasst wird.

Der Begriff der Zurechnung kann aber deductiv und inductiv gewonnen werden. Deductiv, wenn wir das zugehörige Coordinatensystem aufzeigen. Wir setzen desshalb ein Ich, welches sich seine Functionen und deren ideellen Inhalt vorstellt. Sobald das Ich nun diesen Vorstellungsinhalt nicht als blossen ideellen Inhalt begrifflich betrachtet, sondern ihn einer anderen Persönlichkeit zuschreibt, oder als seinen ihm zugehörigen Bewusstseinsbesitz erkennt, so müssen bei dieser Erkenntniss des Habens nothwendig Gefühle entstehen und zwar sowohl die perspectivisch selbstsüchtigen, als die sittlichen. Wie sollen wir aber dies Coordinatensystem, ich meine den vorgestellten Inhalt unter dem Gesichtspunkt des Habens und in Beziehung auf das zugehörige Gefühl, benennen? Obgleich uns jeder Name gleich sein kann, so ist doch dem Sprachgefühl angemessen das Wort „Zurechnung“, „Imputation“.

Um nun inductiv zu zeigen, dass die natürliche Auffassung der Menschen überall dies Coordinatensystem meinte, wo das Wort Zurechnung angewendet wurde, bedürfen wir einiger Beispiele, die

an unzählige andere erinnern mögen. Wir dürfen aber nicht die Reflexionen der Criminalisten und Psychologen mitheranziehen, weil diese nicht ein vorgefundenes Denken überliefern, sondern selbst irgend einen Begriff erschliessen, dessen Methode erst der Kritik zu unterwerfen ist. Zu deutlicherer Uebersicht theilen wir besser die Beispiele, jenachdem das dem Coordinatensystem des Begriffs zugehörige Gefühl ein perspectivisch selbstsüchtiges oder ein objectiv sittliches ist.

Aus dem ersteren Kreise erinnere ich an die Thatsache, dass Jeder sich die Vortheile zurechnet, die durch Geburt, Anlagen, Vermögen, Ehren der Familie und selbst der Nation ihm erwachsen, ebenso wie die Nachtheile. Wenn der Curs fällt, vermindert sich unser Vermögen; steigt er, so werden wir reicher. Niemand aber sagt: „wem mögen die zwanzig tausend Rubel gehören, die zu meinem Capital durch den gestiegenen Curs hinzugekommen sind", sondern man rechnet sie vergnügt zu seinem Gewinn. Wird das Kind krank, fällt es in den Fluss, so sagt man nicht: „ich habe es nicht krank gemacht, ich habe es nicht in's Wasser gestossen", sondern man rechnet es sich als Unglück zu und trägt das Leid als uns gehörig. Niemand verlangt, dass die Ehe vom blossen Willen abhängen solle, sondern man findet die besondere Auswahl der Paare ganz natürlich, da Jeder sich seine Vorzüge, als Schönheit, Jugend, Witz, Reichthum u. s. w. als Eigenthum zurechnet.

Ebenso wird die Zurechnung auch in Bezug auf die sittlichen Gefühle bestimmt. Denn Jeder rechnet sich als Pflicht zu thun an, was ihm durch seine Geburt, Gesellschaftsstellung, Kraft und Begabung, Lebensalter, Vermögen u. s. w. zukommt, indem er nicht etwa sagt: „was geht mich dieser Mensch an, der mein Bruder, der Freund meines Vaters, mein Landsmann u. s. w. heisst. Ich habe ihm mit meiner freien Causalität nicht zu diesen Prädicaten verholfen und habe desshalb keine Pflicht ihm gegenüber", sondern Jeder betrachtet alle diese Umstände als sein Haben, d. h. als einen zum Ich gehörenden Besitz guter oder schlimmer Art, und bestimmt darnach seine Pflichten. Darum bezahlen die Söhne häufig sogar die Schulden ihrer Eltern, auch wenn das Gesetz dies nicht verlangt. Die Niederlagen oder Siege der nationalen Armee werden als Grund sich zu schämen empfunden oder mit sittlicher Freude vorgestellt, indem der Einzelne dies sein Vaterland in seinem Bewusstsein als das seinige vorfindet

und zu seinem Ich als Besitz hinzurechnet, wesshalb er auch bereit ist, sein Leben zur Vertheidigung desselben in die Schanze zu schlagen und jedes Opfer an Geld und Gut zu bringen. Am Deutlichsten zeigt sich der Grund der Zurechnung bei den Conflikten. Oedipus z. B. hätte nie seinen Vater erschlagen und seine Mutter heirathen wollen; aber der ihm unbekannte alte Mann, den er im Streit erschlug, war sein Vater; die fremde Königin, die er freite, war seine Mutter. Nachdem er dies erkannt, besitzt er nun die Schuld schuldloser Thaten und sticht sich in sittlichem Abscheu vor sich und dem Greuel, den er angerichtet, die Augen aus. Von Freiheit des Willens ist hier keine Rede; aber das Haben ist unzweifelhaft und ein sittlicher Schmerz nicht über Thaten, sondern über das, was nun zu ihm gehört. Darum schreibt auch der heilige Augustin zwar ein langes Capitel über das damals häufige Schicksal geschändeter christlicher Jungfrauen, ohne dass es ihm jedoch gelingt, das sittliche Gefühl vollkommen zu verstehen, weil er allein an die Causalität des Willens denkt. Die verzweifelten Jungfrauen, die sich häufig selbst tödteten, wussten aber sehr wohl um ihre Schuldlosigkeit und entsetzten sich dennoch über sich, weil ihr Schicksal nun einmal mit ihrem Ichbewusstsein eigenthümlich verwoben war und zu ihnen als ihr „Haben“ gehörte. So wird man auf Schritt und Tritt Beispiele dafür finden, dass die sittlichen Gefühle, ebenso wie die ästhetischen, sich durchaus nicht auf die Ursache der Thaten allein beziehen, sondern, wie beim Anblick fremder Handlungen, so auch bei der Erkenntniss des unserem Ich zugehörigen Bewusstseinsinhalts unmittelbar entspringen, wobei es, wenn z. B. ein Sohn seinen Vater auf der Jagd erschossen hat, gar nichts hilft, ihm seine Schuldlosigkeit zu demonstriren; denn nur eine religiöse Gesinnung und Betrachtung kann da Trost und Frieden bringen.

Ich halte den Beweis hiermit für erbracht, dass die Zurechnung in ein Coordinatensystem gehört, in welchem das „Haben“ die zugeordnete Kategorie bildet, während die Causalität der Handlung nur als Theil des Habens mit eingeschlossen ist.

2. Der Fehlschluss über die Zuordnung von Causalität und Zurechnung erklärt.

Desshalb muss jetzt zweitens gezeigt werden, woher der Irrthum stammt, als sei Zurechnung nur der Causalität der Handlung zugeordnet, ebenso wie die zugehörigen Begriffe von Verschuldung, Verdienst und Strafwürdigkeit.

Dies ist leicht zu zeigen. Der Mensch nämlich

lebt als geselliges Wesen und folglich wird sich Jeder von selbst eine Meinung über das Haben der Anderen bilden. Obgleich nun diese Meinung in der Regel viel weniger richtig sein wird, als die über seinen eigenen geistigen Besitzstand, so muss gleichwohl Jeder die Anderen nach dieser seiner Meinung über ihr Haben loben oder tadeln, ehren oder verachten, zulassen oder verhindern, belohnen oder strafen, kurz alle Art von geselliger Gemeinschaft mit ihnen eingehen, denn alles dies sind Akte des Willens, d. h. des Gefühls, des Beifalls oder Missfallens, der Befriedigung oder Unbefriedigtheit und daher ebensoviele Ausdrucksformen für die Zurechnung. Hiermit ist der Obersatz gegeben, dass die Zurechnung gesellschaftlich geübt wird.

Der Untersatz meines Schlusses giebt nun zu bedenken, dass zu dem Erfolg der Handlungen in dem Verkehr der Menschen zwar der ganze Besitzstand des Ichs mitwirkt, dass aber für die Wahrnehmung als Element immer nur die Handlung heraustritt, zu deren Erklärung Jeder zuerst auf einen zugeordneten Willensakt als auf die Ursache schliesst. Alle weiteren Schlüsse über Begabung, Charakter, Eigenthümlichkeiten, erbliche Eigenschaften und sonstiges Haben kommen erst zweiter und dritter Hand hervor. Je rascher und verwickelter und häufiger nun der Verkehr der Menschen untereinander wird, desto weniger Zeit hat ein Jeder, über die oberflächlichsten Schlüsse hinauszugehen, desto mehr wird man sich daher mit dem ersten Element, mit dem Causalzusammenhang zwischen Wille und Handlung begnügen, weil diese beiden Stücke den Verkehr zunächst auslösen und daher zuerst die Aufmerksamkeit erregen.

Hieraus schliesse ich, dass es ganz natürlich ist, dass viele Gesetzgebungen und Verfassungen und viele Laien und Gelehrte zu dem irrthümlichen Schlusse kamen, Zurechnung, Verschuldung, Verdienst und Strafwürdigkeit sei bloss an die Causalität des Willens in Bezug auf eine geschehene oder nachweislich beabsichtigte Handlung anzuhängen.

3. Der Streit über die bürgerliche Ausdehnung der Zurechnung muss ewig dauern.

Wenn wir den Fehlschluss nun plausibel finden, so muss sich doch zugleich zeigen, weil es eben ein Fehlschluss ist, dass die Menschen niemals ganz in dieser Weise mit einander verkehren konnten. Denn erstens sehen wir, dass z. B. die nachdenklicheren und menschenfreundlicheren Beobachter über das angebliche Verdienst oder die Strafwürdigkeit der Hand-

lungen eine ganz andre Meinung fassten und statt der Gefängnisse bloss Erziehungs- oder Besserungs-Anstalten einführen wollten. Andererseits ist Jedermann bekannt, dass viele Handlungen auch beim besten Willen misslingen, wie z. B. eine Rede keinen Erfolg hatte, weil der Redner schlecht aussah, keinen wohlklingenden Namen hatte, die Worte nicht mit feiner Aussprache vortrug, eine ominöse Aehnlichkeit mit einem Unbeliebten hatte u. s. w., wobei sich ergiebt, dass nicht die Handlung und der Wille schuld war, sondern das verfitzte sonstige Haben. Darum werden nirgends in der Welt die Aemter vergeben, die Belohnungen zugewendet, Gemeinschaften eingegangen und überhaupt alle Handlungen vollzogen bloss nach dem Urtheil über die geschehenen oder zu erwartenden Thaten und deren Willenscausalität, sondern immer noch nach tausenderlei merklichen oder unmerklichen Rücksichten auf Verwandtschaft, Anmuth, Nationalität, Bekanntschaft, Lebensverhältnisse, Gesichtsbildung u. s. w. So wollen Einige eine Beleidigung nur in bestimmten Wörtern und etwa in Zungenausstrecken sehen, während Andre noch tausend andre Wörter und Gesichtsausdrücke ebenso beleidigend finden, obgleich diese sich nicht allgemein gesetzlich formuliren lassen. Es fand daher bis auf den heutigen Tag ein beständiger Kampf zwischen den Menschen darüber statt, wie weit man die Zurechnung ausdehnen dürfe, ob bloss auf die zunächst wahrnehmbare Handlung und den dazu gehörigen und mit annähernder Sicherheit erschliessbaren Willen, oder ob auch die übrige Habe des Ichs, von welcher der Wille wieder als Coordinate bedingt ist, unsere Beurtheilung und Entschliessung mitbestimmen sollte. Und zwar gilt bald die oberflächlichere Art der Zurechnung für die gerechte, bald die tiefer dringende, welche auf die Kategorie Haben zurückgeht, bald die eine, bald die andre auch für menschenfreundlicher. Es ist nicht nur keine Aussicht vorhanden, dass dieser Streit nächstens endgültig entschieden werde, sondern er wird vielmehr nothwendig ewig fortdauern, so lange Menschen einander beurtheilen und mit einander verkehren werden, weil die Zurechnung, d. h. die Willens- oder Gefühlserklärung über das im Bewusstsein Vorgestellte nothwendig alles Haben betrifft und doch im Verkehr immer zugleich der Handlung die nächste sinnliche Wirklichkeit und Wichtigkeit zukommt, ohne dass der zugehörige Wille für sich allein einen hinreichenden und befriedigenden Erklärungsgrund bieten könnte.

Moralische Zurechnung.

Es giebt nun vielleicht Einige, welche nach diesen Erörterungen noch fragen möchten, was sie denn eigentlich und nach der Wahrheit sich zurechnen sollten und was nicht. Es würde uns nicht einfallen, diese Frage selbst aufzuwerfen; denn „wer ungeheissen zur Arbeit geht, geht ungedankt davon“; da diese Frage aber sehr häufig mit einer gewissen Beklemmung des Gemüthes gestellt und da nach einer deutlichen Antwort dringend verlangt wird, so dürfen wir an die Arbeit gehen.

Zunächst ist klar, dass die moralische Zurechnung von der bürgerlichen nicht verschieden ist; denn was man gesellschaftlich sich einander zurechnet, das rechnet man auch sich selbst zu. Die Frage ist desshalb schon beantwortet und es kann sich hier nur noch um eine nachträgliche Verdeutlichung drehen.

Nun muss man darauf achten, dass der Gedanke, „sich etwas zurechnen zu sollen“ zwei Bedeutungen hat. In der einen enthält er einen Widerspruch; denn Zurechnung bedeutet eben das sittliche Urtheil oder das sittliche Gefühl überhaupt, welches immer billigend oder missbilligend als die letzte Autorität keinem Sollen mehr unterliegen kann, weil es selbst das Sollen ist. Es ist darum widersinnig zu fragen, was man sich zurechnen solle; denn wer so fragt, hat eben noch kein sittliches Gefühl, d. h. keine Missbilligung oder Billigung, mit einem Worte keine Zurechnung in seinem Bewusstsein und kann dergleichen doch auch nicht von Aussen empfangen. Als z. B. nach dem Oesterreichisch-Französischen Kriege ein junges Mädchen hörte, dass ihr Verlobter durch eine Kanonenkugel beide Arme und Beine verloren hätte, da hätte ihr Niemand sagen können, ob sie es sich als ein Unrecht zurechnen würde, wenn sie jetzt den Krüppel und blossen Rumpf nicht mehr zum Manne genommen hätte. Ihr sittliches Gefühl entschied sich aber dafür, ihn dennoch zu nehmen, und Napoleon III., der davon hörte, setzte dem Paar unter dem Beifall der öffentlichen Meinung eine reichliche Pension aus. Ihr Gefühl war das Sollen und die Zurechnung und konnte durch kein weiteres Sollen reglementirt werden.

In einer zweiten Bedeutung aber ist die Frage, was man sich zurechnen solle, berechtigt; denn die meisten Menschen sind eben nicht selbständig, sondern werden durch die gesellschaftliche Stimmung und Meinung völlig beherrscht, so dass die im öffentlichen Leben geltenden Vorstellungen von Ehre und Schande ihr

Gewissen ausmachen. In derselben Weise kann auch eine höher entwickelte sittliche Natur für einen Anderen zur Autorität werden, so dass durch dessen beichtväterliches Wort das sittliche Gefühl oder die Zurechnung in ihm erst erweckt oder befestigt wird. Allein für solche unselbständige Gemüther kann auch keine allgemeine Antwort von Nutzen sein, sondern sie müssen in jedem gegebenen Fall an ihre Autorität verwiesen werden, durch deren Entscheidung sie dann in die ihnen angemessene Stimmung gerathen. Für die selbständigen Naturen aber ist die Ethik bestimmt, welche die Normen allgemein feststellt.

Die allgemeinen Normen der Ethik möchten nun Viele, die sich nicht besonnen haben, aus der Vernunft oder dem Erkenntnissvermögen ableiten; allein das hiesse, den Bock melken; denn die Vernunft erfährt selbst erst durch die Gefühle, dass es überhaupt etwas Ethisches giebt, und sie muss bloss die Coordinaten für das von ihr ganz unabhängige Gefühl aufsuchen. Also ist das Gefühl selbst die höchste und letzte Quelle und Autorität der Zurechnung. Desshalb findet sich denn, dass nicht unsere Causalität in den Handlungen allein entscheidet, sondern die Kategorie Haben, welche die umfassenderen Bedingungen für die Handlungen mit in sich schliesst, so dass z. B. die Bettelei und die häufigen Verbrechen nicht bloss den Thätern imputirt, sondern von allen sittlich fühlenden Gesellschaftsgliedern als eigene Schuld empfunden werden, weil sie durch bessere Erziehung und Fürsorge für ihre Mitbrüder jene Erscheinungen des schlechten und von ihnen mit sittlichem Schmerz angeschauten gesellschaftlichen Zustandes verhindert haben könnten. Soll desshalb eine allgemeine Norm der moralischen Zurechnung aufgestellt werden, so muss man das Coordinationssystem unserer Functionen in's Auge fassen. Darnach giebt das Gefühl die Entscheidung; die Erkenntniss sucht diesem Placet entsprechend Zwecke und Mittel auf; das bewegende Vermögen endlich geht auf dieses Motiv hin zu Handlungen über. Mithin sind als gesunde, d. h. dem Coordinatensysteme unserer Natur angemessene und nicht durch blinde Ideenassociation entstandene Gefühle der Zurechnung nur diejenigen anzuerkennen, welche zu Handlungen führen. Und darin besteht die höchste Norm dessen, was man sich zurechnet, dass die möglichen Handlungen den Grund des missbilligenden Gefühls oder der inneren Vorwürfe beseitigen können. Da aber das Geschehene sich nicht mehr ändern lässt, so ist die unfrucht-

bare Reue, welche zu keinen Handlungen führt, für ungesund, d. h. für einen Mangel an Gleichgewicht in unserem geistigen System zu erklären, wesshalb auch die Religion die Aufgabe und die Kraft hat, solche unfruchtbar stockende Bussgefühle zu versöhnen und zur richtigen Einlenkung in energische Lebensthätigkeit überzuführen.

Zusammenfassung.

Das Neue, welches meine Untersuchung des Begriffs der Zurechnung geliefert hat, besteht also zusammengefasst in zwei Resultaten. Erstens wird die Zurechnung, wie sie besonders in dem Buss- oder Reue-Gefühl zu Tage tritt, mit der Eitelkeit, dem Tugend-Stolz, Selbstlob und Hochgefühl über Verdienste und Vorzüge in eine Gattung gebracht und als das sittliche Gefühl oder sittliche Urtheil überhaupt erkannt, das uns bei Vorstellung unseres eigenen Lebens wie bei Beurtheilung fremder Persönlichkeiten entspringt. Zweitens ist nachgewiesen, dass die Sphäre der Zurechnung nicht bloss auf das engere Gebiet der Causalität in unseren Handlungen und Unterlassungen beschränkt ist, sondern nach der Kategorie Haben ausser diesem Gebiete noch alles sonst zu uns Gehörige mit umfasst.

Durch diese beiden neuen Erkenntnisse lässt sich nun das alte Problem der Willensfreiheit und der Zurechnung endlich lösen; denn sobald die Zurechnung an die mit Freiheit vollzogenen Handlungen gebunden wird, so zeigt sich, dass der Wille immer von gewissen zufälligen Kenntnissen des Thatbestandes und der objectiven Zwecke, wie andererseits von zufälligen körperlichen, Gemüths- und Geistes-Anlagen und von zufälligen äusseren Umständen abhängig ist, wesshalb der Wille als nothwendig, die Handlung als unfrei und schuldlos und die Zurechnung als unthunlich erscheint. Die frühere Auffassung kann also die Thatsache der Zurechnung nicht nur nicht erklären, sondern muss sie vielmehr als auf einem Irrthum, einer psychischen Formstörung beruhend abweisen und schädigt dadurch die Autorität des sittlichen Urtheils in der Gesellschaft. Die neue hier herausgearbeitete Erkenntniss muss aber, weit entfernt, das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld abzuschwächen, diese Gefühle vielmehr nur stärken, verschärfen und verfeinern, da wir uns nun verpflichtet sehen, nicht nur unsere Thaten, sondern unseren ganzen Zustand und also auch den gesellschaftlichen Zustand durch unser sittliches Gefühl zu richten und als uns zugehörig zu betrachten,

sofern dadurch diese ganze Sphäre als Gegenstand der Arbeit für unsere von dem sittlichen Gefühl geleitete Thätigkeit erscheint.

Nur ein Einwand scheint mir noch eine besondre Berücksichtigung zu verdienen. Man könnte nämlich sagen, dass, wenn die Freiheit der Handlung nebensächlich sei und ein Mörder auch als blosses Product schlechter Naturanlage und mangelnder Erziehung betrachtet werden dürfe, die Zurechnung hinwegfalle und sein nachheriges tiefes Schuldgefühl eine unnütze und ungerechte Quälerei sei. Dieser Einwand geht also von dem Begriffe der Causalität aus, fordert die Freiheit und begründet darauf die Verantwortlichkeit und Reue. Was lässt sich dagegen sagen? Ist unsere neue Theorie stark genug, diesen starken Angriff abzuschlagen? Ich hoffe, dass die Wahrheit immer die stärksten Waffen hat und überhaupt nicht widerlegt werden kann.

Zuerst also können wir die ganze gegebene Argumentation, soweit sie freie Handlung, Verantwortlichkeitsgefühl und Reue in Zusammenhang bringt, als zu unserer Theorie gehörig in Anspruch nehmen, da diese Coordination ja in unsere weitere Sphäre hineinfällt, welche die Causalität mit umfasst.

Zweitens leugnen wir die Freiheit keineswegs, sondern betrachten sie als die Erkenntniss des sittlichen Gefühls vor einer beabsichtigten Handlung, so dass die Handlung also nur als eine unter mehreren Möglichkeiten erscheint, unter denen man die Wahl hat und die Entscheidung trifft. Solche als frei erkannte Handlungen kommen in grosser Menge vor und bilden daher für uns keine Schwierigkeit, da sie nur der aufgestellten Regel folgen.

Drittens aber wollen wir die Verantwortlichkeit auch festhalten, wenn der Thäter bei weiterer Besinnung etwa sein Leben aufrollt und alle die Umstände entdeckt, die ihn zu einer sittlichen Stumpfheit und Rohheit führten und die That schliesslich als ihr einzig mögliches Resultat mit mechanischer Nothwendigkeit nach sich zogen. Denn die Reue oder der sittliche Schmerz über die That ist eben ein Beweis, dass die sittlichen Gefühle erwacht sind, wesshalb der Thäter nothwendig seine That verurtheilen muss und sie auch nicht einer anderen Persönlichkeit oder unpersönlichen und abstracten Verhältnissen, sondern nur sich selbst aufbürden kann, weil er als Ich der einzige Thäter der That ist, die That allein in dem Umkreise seines eigenen Bewusstseins vorfindet und auch selbst Besitzer der sittlichen Gefühle ist, die ihn jetzt martern und in die Hölle versetzen. Dieser Thatbestand ist nur

nach unserer Theorie und nicht mehr nach der Freiheits- oder Causalitätsbetrachtung erklärlich.

Endlich viertens muss auch der Vorwurf, als sei dieser Thatbestand bloss eine durch den Weltlauf entstandene Verwirrung des menschlichen Bewusstseins oder eine empörende Ungerechtigkeit Gottes gegen den armen Menschen, energisch zurückgewiesen werden. Der unleugbare Thatbestand, dass die Reue auch bei Erkenntniss der Unfreiheit stattfindet, zeugt vielmehr für die Güte Gottes und für die Zweckmässigkeit des Naturlaufs; denn die Reue und das höllische Feuer des Schuldgefühls ist ein höheres Gut und ein zweckmässigeres Resultat, als wenn der Mörder hinterher gleichgültig und in seiner bisherigen rohen Begierde bliebe. Der Thäter verworfener Handlungen erwacht vielmehr durch den sittlichen Schmerz erst zum Menschen, und die schmerzliche Erregung bohrt den reichen Grund seiner Seele an und führt zur Entdeckung und Ausbeutung einer herrlichen Goldader, so dass er durch das Fegefeuer der Reue zu einem reichen Manne wird, zu einer Persönlichkeit, in welcher die sittlichen Gefühle die massgebende Macht bilden. Es ist auch nicht unlogisch, dass er sich eine That vorwirft, die er gar nicht gethan haben würde, wenn die sittlichen Gefühle schon damals dieselbe Kraft gehabt hätten, wie jetzt in der Reue; denn wir haben das Analogon, dass es die Menschen auch auf's Tiefste wurmt, wenn sie etwa unvortheilhaft einkauften und nachher erst sahen, dass sie für halben Preis schönere Sachen hätten bekommen können, wenn ihnen nur dies oder das bekannt gewesen wäre. In beiden Fällen also verlangt der Mensch von sich, was er damals nicht leisten konnte; und dennoch ist es nicht thöricht, sich Vorwürfe zu machen; denn der Mensch erkennt damit nur seine Bestimmung an, welche ein unbegränztes Wissen und ein immer lebendiges und mächtiges sittliches Gefühl verlangt. Der Schmerz aber ist das einzige Mittel, um dieses Ideal seiner Verwirklichung entgegen zu führen.

Zurechnung vom ärztlichen Standpunkte.

Dass der Begriff der Zurechnung, welcher allen Rechtsbegriffen zu Grunde liegt und sich also sowohl in dem Civilrecht als in den Strafbestimmungen zeigt, zwischen der einseitigen Hervorkehrung der Causalität und der umfassenderen Kategorie Haben schwankt und ewig schwanken muss, habe ich oben zu beweisen Gelegenheit gehabt. Es fragt sich nur noch, was die Zurechnungsfähigkeit vom ärztlichen Standpunkte aus bedeute. Dies ist nun in

jedem einzelnen Falle immer sehr schwer zu sagen, weil alles Individuelle der Sitz der grössten Complicationen ist; das Princip für die ärztliche Beurtheilung ist aber sehr einfach. Es handelt sich nämlich immer nur erstens um den Nachweis, dass die Functionen des Vorstellungs- oder Denkvermögens bei dem Inculpaten hinreichten, um die That nach ihren Umständen, Motiven und Folgen beurtheilen zu können, wesshalb bei Verstandesstörung, Gedächtnissmangel, Sinneshallucinationen, allgemeinem Idiotismus, auch bei Betäubung, Rausch, Schlaf u. s. w. keine directe Zurechnung stattfinden kann. Eine indirecte nur dann, wenn man den Mangel an Verstand, wie beim Rausch oder Schlaf, hätte vermeiden können. Zweitens muss bloss die allgemeine dem Durchschnittszustande der Gesellschaft und also den Gesetzen entsprechende Fähigkeit, sittliche Gefühle zu haben, nachgewiesen werden, wesshalb bei sogenanntem sittlichen Idiotismus, wie bei dem Berliner Mädchen, das ohne Mitleid ein Kind aus dem Fenster stürzte und keine Spur von Scham oder Reue zeigte, auch keine Zurechnungsfähigkeit vorhanden ist. Endlich drittens gehört noch die Fähigkeit zu bewegen oder zu handeln und die rechte Coordination dieser Function zu der Willens- und Denkfunction als Bedingung zur Zurechnung hinzu; denn wo Sprachbewegungsstörung oder allgemeine Motilitätsstörung vorhanden ist, kann auch keine Unterlassung strafwürdig sein.

Alle diese Untersuchungen gehen zwar zunächst auf die Causalität, welche der einzelnen verbrecherischen Handlung zugeordnet ist; sie umfassen aber so sichtlich auch alle die Anlagen und Verhältnisse, die nicht mehr unter die Kategorie der Causalität, sondern nur noch unter die Kategorie des Habens gehören, dass es unnöthig ist, noch im Einzelnen nachzuweisen, wie auch hier die höheren Gesichtspunkte unserer neuen Theorie im Stillen schon regieren.

Das ärztliche Gutachten über die Zurechnungsfähigkeit wird desshalb, ebenso wie das Urtheil des Gerichtshofes, immer der allseitigen Befriedigung entbehren müssen, da es nach den allgemeinen Bedingungen der Zurechnung nothwendig ist, Menschen für zurechnungsfähig und straffällig zu erklären, bei denen doch der geistige Zustand vor der Handlung ganz anders war, als bei dem Durchschnitt der anderen Menschen, während andererseits Menschen z. B. wegen ihres Lebensalters oder gewisser erblichen Gebrechen für unzurechnungsfähig gelten und straflos ausgehen,

deren Motive doch von den gewöhnlichen nicht verschieden sind und denen das Arbeitshaus sehr nützlich hätte sein können. Das, was wir normal oder gesund nennen, ist eben bloss ein Begriff von der Coordination unserer Functionen; in der Wirklichkeit aber sind alle möglichen quantitativen und qualitativen Unterschiede vorhanden, die unmerklich zu dem abnormen und pathologischen Zustande übergehen, wie andererseits auch bei den Geisteskranken immer Zustände vorkommen, in denen die Patienten verantwortlich sind, wesshalb sie auch in der irrenärztlichen Praxis einer gewissen Bestrafung verfallen und sich erziehen lassen. Damit aber muss man von vornherein abgeschlossen haben, dass im Staat und in der Gesellschaft unmöglich eine allgemein und in Wahrheit befriedigende Rechtspflege und sittliche Beurtheilung stattfinden kann, weil die allgemeinen Normen immer nur nach den oberflächlicheren Gesichtspunkten, die man durchschnittlich bei Jedem voraussetzen kann, entworfen werden, wie denn auch die Ausübung der Normen für den individuellen Fall immer der sehr beschränkten Erkenntnisskraft und Gesinnung der Betheiligten entsprechend und also nur, weil das Bessere unmöglich bleibt, bedingungsweise wünschenswerth ist. Der Glaube an die absolute Gerechtigkeit des Staates, an die Objectivität der Geschichte, an die Unfehlbarkeit der Gesellschaft und der medicinischen Autoritäten ist eine Chimäre, die aber für unselbständige Naturen als ein brauchbarer Glaubensartikel gelten darf.

8. Ich und Ursache.

Historisch-Kritisches.

Wir haben schon oben (S. 47 ff.) gesehen, dass die von den Naturforschern allgemein verwendete Kategorie Ursache aus den Naturerscheinungen nicht abgeleitet werden kann. Es ist interessant, die Geschichte des Begriffs bis zu den Anfängen zu verfolgen. Schon bei den ältesten griechischen Philosophen findet sich ebenso wie in dem populären Bewusstsein aller Völker der Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung; der erste Denker aber, der diesen Begriff genauer studierte, war Aristoteles, der die Gedanken Platon's systematisch zu redigiren versuchte. Aristoteles ordnete alle Kategorien, die wir von den Dingen prädiciren, und fand darunter die Ursache nicht. Er unterschied aber von den Kategorien das Subject, welches die Prädicate erhält, und bestimmte dieses durch die vier Principien: Materie, Form, wirkende Ursache und Zweck. Wenn

man seine Metaphysik genauer beurtheilt, so muss man sie als ganz kindlich befinden; denn diese Principien sind ja von den übrigen Kategorien gar nicht verschieden, da die Bestimmungen von Eigenschaft (ποιόν), Zeit (ποτέ), Ort (ποῦ) u. s. w. und Ursache, Materie, Zweck und Form nur durch ein ihm selbst verborgenes Motiv von einander getrennt werden können, wesshalb z. B. auch Thun (ποιεῖν) und Leiden (πάσχειν), welches doch die Causalität ausdrückt, unter die Kategorien gestellt und gleichwohl die Ursache nur der Substanz zugeschrieben wird, als wenn etwas Ursache sein könnte, ohne etwas zu thun.

Gleichwohl lässt sich das verborgene Motiv auffinden; denn die Kategorien sollen das Allgemeine der projectiv gedachten Anschauungsbilder sein, und wenn man nun die unkritische Denkweise beibehält, so drücken die Kategorien Thun und Leiden nur gewisse Erscheinungen von Bewegung aus, ohne dass Ursachlichkeit offenbar würde, die anderswoher hinzugedacht werden muss. Desshalb giebt der Befund der ersten Kategorienlehre ein Indicium, dass Aristoteles trotz seiner projectivischen und unkritischen Auffassung gewissermassen von der Wahrheit verborgen geleitet wurde.

Die modernen Empiriker dagegen nehmen blind und gedankenlos die Ursachen in die Erscheinungen selbst hinein, und es fällt ihnen niemals ein zu fragen, welche physikalischen und chemischen Eigenschaften denn diese angeblichen Ursachen hätten, von denen sie immer sprechen. Diejenigen Empiriker aber, welche als Positivisten von Kant geführt werden, ziehen allerdings die Ursachen aus der Natur zurück, geben sich aber ebensowenig, wie Kant, die geringste Mühe zu erklären, wiefern man überhaupt auf diese Kategorien gekommen wäre, die sie doch nicht entbehren können; denn es ist eitel Schein, wenn sie mit Kant behaupten, Ursache bedeute bloss die gesetzlich, d. h. allgemein formulirte zeitliche Aufeinanderfolge der Erscheinungen, da sie doch z. B. durch die Theorien über die Lageverhältnisse der Atome oder durch die Wellentheorien die Nothwendigkeit der Erscheinungen ableiten, also die Ursache der Aufeinanderfolge erklären wollen und sich nicht mit der blossen Allgemeinheit der Thatsache begnügen.

Theorie.

Nach diesen historischen Erinnerungen, welche uns zeigen, dass die früheren Arbeiten sich nur in den Vorhöfen der Kritik zu thun gemacht haben, müssen wir nun in die eigentliche Wohnung und Werkstatt des Denkens selbst eintreten; denn sowohl in dem populären Bewusstsein als in der

bisherigen Philosophie herrscht überall im Stillen ein Begriff von Ursache und Verursachung, von Thun und Leiden, der doch in dem Begriff einer blossen zeitlichen, wenn auch gesetzmässigen Aufeinanderfolge von Erscheinungen keineswegs liegt, also erschlichen ist und eine Erklärung fordert.

Ich habe nun oben (S. 49 ff.) schon dargelegt, dass nur die Beachtung des in unserem Bewusstsein unmittelbar vorliegenden Coordinatensystems zwischen einer Vorstellung und dem dadurch ausgelösten Gefühl, wie der darauf erfolgenden Bewegung uns diejenige Kategorie erschliessen lässt, die wir Causalität nennen. Diese Ordnung unserer Functionen, wonach keine Bewegung erfolgt ohne Gefühl oder Willensakt und kein Willensakt ohne Vorstellung, nennen wir den Causalzusammenhang und übertragen diese uns durch die einfachste und gewöhnlichste Beobachtung ganz bekannte Coordination auf die Wesen, mit denen wir in Verkehr treten, und dann überhaupt auf die ganze Natur mit allen ihren Erscheinungen.

Hier habe ich nur hinzuzufügen, dass diese Coordination nicht denkbar wäre ohne das Ich, welches die Zusammengehörigkeit der Functionen erklärt; denn, sobald wir das Ich wegliessen, so wäre nicht mehr ersichtlich, wo die Vorstellung, z. B. die einer Frucht oder eines wilden Thieres, das zugehörige Gefühl, also z. B. die Esslust oder die Furcht, finden könnte, damit sich beide coordinirten; denn wo sind etwa die Gefühle sonst in der Welt vorhanden? und wie könnte man, wenn sie irgend wo steckten, sie aus dem Chaos der übrigen Dinge heraussondern? Dieselbe Schwierigkeit bestände für die zugehörigen Bewegungen. Also ist die Erklärung der Coordination an die Voraussetzung eines Ichs gebunden, welches vorstellt, fühlt und bewegt, und in welchem diese Functionen ebensowohl einheitlich zusammengehören, wie sie untereinander verschiedenartig und getrennt sind. Darum darf man strenggenommen nicht sagen, dass die Vorstellung eines wilden Thieres die Bewegung des Fliehens verursacht oder, dass das Gefühl bewegt oder die Vorstellung das Gefühl hervorbringt; denn jede Function ist nur das, was sie ist, und bringt nichts anderes hervor als sich selbst; hat doch keine Function mit der anderen das Mindeste gemein! Und es ist daher richtig, wenn Des Cartes und seine Nachfolger den Einfluss einer Vorstellung auf die Naturerscheinungen draussen und auch auf unseren Leib rundwegs ableugneten, und Lotze hat Unrecht, dies dennoch für

möglich zu halten. Richtig ist auch die Reserve der Positivisten, wenn sie bloss die zeitliche Abfolge der Erscheinungen gesetzlich regeln wollen, ohne einen Blick in's Innere der Natur sich zuzutrauen. Denn der ganze Zusammenhang der Functionen kann ja nur durch das Ich gestiftet werden, ohne welches der in unserem Bewusstsein vorgestellte Bau der Welt in zusammenhangslose Atome zerstäubt. Mithin ist der Begriff der Ursache im Ich zu suchen, welches bei der Vorstellung von a dies oder das Gefühl erlebt und darauf diese oder jene bestimmte Bewegung hervorbringt. Diese Bewegung ist die Wirkung, das so oder so von Vorstellung und Gefühl bestimmte Ich ist die Ursache. Da nun das Ich immer erst etwas vorstellen und wollen muss, ehe es wirken, d. h. bewegen kann, so liegt in diesen Coordinaten der Begriff des Gesetzes, den man sehr richtig für den Causalzusammenhang gefordert hat, ohne ihn doch erklären zu können. Denn nicht, weil unsere Vernunft Allgemeinheit verlangt, drücken wir die Abfolge der Erscheinungen gesetzlich aus; vielmehr wissen wir, eben weil wir Vernunft haben, gar nicht von vornherein, ob die Erscheinungen eine Gleichförmigkeit und Allgemeinheit zeigen werden, und erwarten diese Entdeckung besonnener Weise erst durch die Erfahrung. Wir erkennen aber, dass unsere Bewegungsfunction immer erst durch Vorstellungen und Gefühle ausgelöst wird, und sehen darum das Ich als Ursache an ein Gesetz gebunden, welches selbst nicht Ursache, sondern nur Grund für die Verursachung ist, denn da wir uns selbst bewusst sind, so können wir die Vorstellungen und Gefühle erkennen und sehr bald die bestimmten und allgemeinen Formen der Coordination finden. Diese gefundenen Coordinatensysteme sehen wir dann überall verificirt, sobald wir im Verkehr mit gleichartigen Wesen sie auch bei diesen zur Erklärung ihrer Handlungen und Bewegungen voraussetzen und erproben, und so befestigt sich uns die Ueberzeugung von einer causalen Ordnung in der Welt. Schwierigkeiten entstehen erst, wenn wir zu den übrigen Sphären der Natur übergehen, welche kein Seelenleben verrathen. Desshalb ist für diese Sphäre die Rathlosigkeit so gross, weil man kein Inneres der Natur zu Gesicht bekommt, und daher wird die blosse Beachtung regelmässiger Aufeinanderfolgen vorsichtig angerathen. Allein da auch dieser letztere Begriff doch immer im Geheimen die Causalität voraussetzt, so müssen wir dem Ich entsprechend auch in der ganzen Natur überall individuelle Wesen, Atome, Monaden,

Henaden, Einheiten, Kraftmittelpunkte, oder wie man es nennen wolle, annehmen, d. h. Analoga für unser Ich, um einen Zusammenhang der Erscheinungen vernünftig zu erklären. Nur können wir ihre Functionen selbst niemals wahrnehmen, sondern müssen sie aus den Empfindungen in unserem eigenen Bewusstsein, die uns in dem Verkehr mit ihnen entspringen, erschliessen, so dass die gesammte Naturwissenschaft nothwendig eine blosse Zeichensprache ist, indem für eine Empfindung in uns, für einen Ton, eine Farbe u. s. w. immer ein Correlat ausser uns angenommen wird, dem bei jeder zusammengehörigen neuen Empfindung wieder ein Correlat als zugehörig gesetzt wird. Dies habe ich in meiner Metaphysik schon dargelegt und beziehe mich darauf. Ich schliesse desshalb hier nur, dass uns die Causalzusammenhänge durch das Ich allein verständlich werden und dass es sinnlos ist, von Ursache und Wirkung zu sprechen, wenn man kein Ich annehmen will. Von uns selbst, wo Alles im Bewusstsein klar ist, geht die Erkenntniss der Natur aus; denn Nichts ist uns näher, als wir selbst, da wir die ganze Natur erst uns gegenüber erhalten, wenn wir unsere Anschauungen projiciren oder sie aus unseren Begriffen erschliessen. In uns ist aber Alles verständlich; z. B.: Durch welche Ursache verschwand die Frucht, die hier hing? Weil jener Knabe sie brach und verzehrte. Diese seine Handlungen waren verursacht von seinem Ich, ohne welches keine Handlung geschieht. Warum aber that der Knabe das? Weil er die Frucht sah und Hunger hatte. Die Vorstellung also und das Gefühl enthalten den Grund oder das Gesetz für die Bewegungen. Nach solchen einfachen, klaren und deutlichen Analogien erklären die Naturforscher Alles in der Natur; denn immer wird eine Erscheinung als Wirkung aufgefasst, für welche zunächst als Ursache ein Körper (ein Atomencomplex irgend welcher Art) einstehen muss, der sie hervorgebracht hat. Dieser Körper aber konnte nur wirken nach einem Gesetze, und dieses wird wieder durch eine Formel, welche die Beziehungen zwischen gewissen Erscheinungen allgemein ausdrückt, angegeben, da der Körper erfahrungsmässig zu seiner Wirkung an diese Coordination gebunden ist.

Selbsterkenntniss in den Definitionen der Kategorien:

Der Begriff der Ursache zieht eine Reihe anderer Coordinationen nach sich. Sofern das Ich nämlich als Ursache die Wirkung nicht ausübt, sondern sich die Wirkung bloss vorstellt, schreibt es sich **Macht** zu.

In diesem Begriff wird die Causalität also bloss ideell gesetzt, d. h. bloss in der Erkenntnissfunction gedacht. Demgemäss muss die Macht die Quantitätsbestimmungen aufnehmen und mehr oder weniger gross gedacht werden, jenachdem mehr oder weniger Wirkungen vom Ich abhängen. Sobald man den Beziehungspunkt als terminus relationis ändert und an die Wirkungen denkt, spricht man nicht von Macht, sondern vom Können oder von Kunst; den Unterschied des gewöhnlichen Könnens, der Geschicklichkeit, der industriellen und der schönen Kunst will ich hier aber nicht weiter im Einzelnen verfolgen.

Macht, Kunst, Gebrauchen, Zweck, Gut, Tendenz, Begehrung, das Nöthige, Mittel, das Nützliche, Herrschen, Gehorchen, Hinderniss, Misserfolg, Uebel, frei und unfrei.

Sobald nun das seine Macht erkennende Ich zu einer Wirkung übergeht, so ist dies nicht mehr eine einfache Bewegung, sondern ein Gebrauchen, sofern die Bewegung und ihre Vermittelung schon vorgestellt war und desshalb auch die Realisirung hätte unterlassen werden können. Man nimmt die Ausdrücke zwar häufig nicht so genau, sondern spricht auch von der Macht der Schönheit über die Gemüther und lässt den Eber seinen Rüssel zum Graben gebrauchen; allein strenggenommen sind beide Begriffe an die Erkenntniss gebunden und werden desshalb in so weit hier nur metaphorisch verwendet, als die Schöne etwa nicht weiss, dass sie die Herzen bezwingen kann und sofern die Thiere überhaupt keine Selbsterkenntniss besitzen.

Da nun die Bewegungen, wie oben ausgeführt, vielfach vermittelt sind, so wird auch diese Abhängigkeit und Ordnung derselben untereinander zur Erkenntniss kommen. Dadurch entstehen neue Kategorien. Der ideelle Inhalt der Vorstellung nämlich wird auf das Gefühl bezogen und desshalb als gewollt oder nicht gewollt bezeichnet. Sofern er nun gewollt, d. h. mit derartigem Beifall des Gefühls vorgestellt wird, dass demgemäss das Ich seine Macht gebraucht, nennen wir ihn einen Zweck und ein Gut, einen Zweck nämlich in Beziehung auf die in Gebrauch genommene Bewegung, als deren Resultat er vorgestellt war, ein Gut aber in Beziehung auf das Gefühl des Beifalls, welches die Bewegung veranlasste. Wenn wir die Bewegung als eine mehrfach vermittelte auffassen, so dass das Resultat zeitlich von dem Anfang getrennt wird, so nennen wir die Bewegung eine Tendenz und eine Begehrung, und zwar Tendenz bloss in Beziehung auf das Verhältniss der Bewegung zu ihrem noch nicht erreichten

Zwecke, Begehrung aber in Beziehung auf das die Bewegung hervorrufende Gefühl.

Sofern nun die Bewegungen complicirt sind, so entsteht eine Abhängigkeit der einen von der anderen in Bezug auf die bestimmte Ordnung des Geschehens. Die bedingenden Bewegungen, welche alle dem Resultate vorhergehen, nennen wir das Nöthige, die Mittel und das Nützliche, und zwar das Nöthige mit Rücksicht auf die Unmöglichkeit, die Ordnung der Reihenfolge zu ändern und etwa mit Auslassung einer zwischenliegenden Bewegung dennoch zu dem Resultate zu kommen, das Mittel aber, sofern die Bewegungscoordination vorgestellt und also ideell auf den Zweck bezogen wird, das Nützliche endlich, sofern wir dies Mittel auf das Gefühl beziehen, d. h. sofern wir das Mittel wegen seines Verhältnisses zu dem Zwecke ebenfalls mit Beifall betrachten, d. h. bedingungsweise wollen.

Da sich nun das Ich in Verkehr mit anderen Wesen befindet, so können zwar das Ich und ebenso alle die mit einander verkehrenden Wesen nicht nach der Seite ihrer Substanzialität im Causalverhältniss stehen, weil die Substanz die Voraussetzung aller Zeit und alles Geschehens bildet, wohl aber wird jedes Wesen, indem es seine eigenen Functionen ausübt, dadurch auch eine coordinirte Bewegung der übrigen Wesen vermitteln. Indem wir nun diese Beziehungen erkennen, entstehen im Erkenntnissvermögen die zugeordneten Kategorien, für die wir die entsprechenden Benennungen in der Sprache mehr oder weniger fest ausgeprägt finden. Sofern wir nämlich unsre Macht gebrauchen und dadurch andre Wesen zu coordinirten Functionen veranlassen, nennen wir dies Herrschen und nach der anderen Seite Gehorchen, wobei nicht bloss auf die Macht, sondern zugleich auf die Selbständigkeit der Wesen hingeblickt wird; denn bei der Macht sieht man auf die Wirkung, bei dem Begriffe des Herrschens aber auf die Subjecte, die trotz ihrer Substanzialität in den Bereich der Macht fallen und ihre Functionen unserem Willen gemäss ausüben müssen. In eigentlichem Sinne wird die Benennung Herrschen und Gehorchen nur auf Wesen und sogar nur auf intelligente Wesen bezogen, welche eine Erkenntniss dieser Beziehungen haben, metaphorisch aber sowohl auf nicht-intelligente Wesen in Beziehung zu intelligenten und untereinander ausgedehnt, als auch auf die Beziehung des Ichs zu seinen Functionen und auf die Functionen unter-

einander, sofern jedesmal das Eine im Verhältniss zu dem Anderen als etwas Anderes betrachtet wird.

Demgemäss wird, weil die Wesen, die in Verkehr mit einander treten, an sich selbständig und ihre Functionen perspectivisch nach dem eigenen Ich geordnet sind, nothwendig auch eine Einschränkung der Macht des Einen über das Andre erfolgen müssen. Dadurch entsteht der Begriff des Hindernisses, welcher auch auf das Verhältniss der Functionen untereinander in demselben Wesen ausgedehnt wird. Der Begriff der Verhinderung erklärt sich daher durch die Mehrheit von Wesen, von denen ein jedes seine eigene Ordnung von Functionen besitzt; denn da diese Ordnungen nicht von demselben Mittelpunkt aus entwickelt sind, so werden sie auch nicht überall in Coordination mit einander stehen, so dass die Abfolge derselben in Beziehung auf die Macht, welche sie auslösen sollte, verhindert wird. Da nun das Resultat der eingeleiteten Bewegung nicht hervorkommt, so entsteht ein Misserfolg, sofern das Resultat mit dem leitenden Zweck verglichen wird, und man nennt denselben ein Uebel, sofern wir denselben mit dem auf den Zweck bezogenen Gefühl oder Willen in Beziehung setzen. Das handelnde Ich selbst aber wird in dieser Rücksicht unfrei genannt, frei hingegen, sofern der Erfolg dem Zwecke entspricht und kein Hinderniss das System der in Gang gesetzten Bewegungen einschränkt.

Alle diese Kategorien bieten ebensoviele Confirmationen für das Ichbewusstsein, da keine einzige derselben begreiflich und ableitbar wäre ohne Voraussetzung eines substanzialen Ichs. Darum sind alle Definitionen, die man etwa früher von diesen Kategorien gegeben hat, elliptisch, weil die Beziehung auf das Ich stillschweigend hinzugedacht wurde. Indem das Ich als das einzige Wesen, welches erkennt, diese seine Verhältnisse in den dargelegten Kategorien auffasst, vermehrt sich nothwendig zugleich seine Selbsterkenntniss, da nun das einfache Ichbewusstsein durch die Erkenntnissfunction mit allen diesen Beziehungen in Coordination gesetzt wird. Das Ichbewusstsein selbst wird dadurch zwar nicht im Mindesten erweitert oder verändert, weil eine solche Vorstellung überhaupt archaisch ist und den antiken Begriff einer sich entwickelnden Materie voraussetzt; es tritt aber zu dem identischen und unveränderlichen Ichbewusstsein jene Erkenntniss hinzu, so dass nun das Ich sowohl seiner bewusst ist, als auch durch die angegebenen Kategorien sich in seinen Beziehungen erkennt.

9. Leib, Seele und Aussenwelt.

Es ist gar nicht wunderbar, dass die bisherige Wissenschaft nicht im Stande war, zu definiren was Leib, Seele und Aussenwelt sei; denn es fehlten dazu noch die erforderlichen Kategorien. Obgleich diese Betrachtungen zur Naturphilosophie gehören und daher hier nicht ausführlich entwickelt werden dürfen, so ist es doch interessant, wenigstens so viel davon zum Ausdruck zu bringen, dass sich die Fruchtbarkeit der oben definirten Kategorien erkennen lasse.

Alle früheren Versuche, das Wesen des Leibes zu definiren, gingen von dem Anschauungsbilde aus, welches wir in vulgärem Bewusstsein unseren Leib nennen. Da dieses Bild nun eine complicirte Vorstellungsgruppe ausmacht, so kehrte man die darin enthaltenen drei Elemente hervor, nämlich 1) den metaphysischen Bestandtheil, 2) die wissenschaftlichen Bemerkungen, 3) die Beziehung der ganzen Gruppe zu dem übrigen Bewusstsein. Alles dies musste aber ungenügend sein, weil man das Wesen der Beziehungspunkte des Anschauungsbildes nicht suchte und darum nicht begriff. Wir wollen dies im Einzelnen nachweisen.

1. Die metaphysische Definition. Der natürliche und noch nicht kritisch gebildete Geist projicirt sofort seine Anschauungsbilder nach aussen und betrachtet sie nach Analogie mit seinem Ich. Dies ist die metaphysische Auffassung. Dadurch wird nun das Anschauungsbild Leib ein äusseres Wesen, Körper genannt, welches aus verschiedenen Gliedern besteht, bestimmte Grösse und Zeitdauer hat und in mannichfaltigen Beziehungen zu den übrigen Anschauungsbildern, welche die äussere Welt heissen, lebt. Die Schwierigkeiten für diese empirische Metaphysik bestehen nun darin, dass der Leib Eins erscheint und doch Vieles ist, dass seine Bestandtheile im Stoffwechsel immer andere werden und doch dasselbe bleiben sollen, drittens dass die Gränze gegen die übrige Aussenwelt nicht bestimmt werden kann, da z. B. die Luft in die Lungen hineinragt, die Faeces sich im Innern des Leibes befinden und so auch alle Bestandtheile des regressiven Werdens, wesshalb Aussen und Innen nicht gesondert ist. Ausserdem zeigt dann die kritische Betrachtung, dass diese ganze Metaphysik eine Illusion ist, da Körper, Raum, Zeit u. s. w. nur in unserer Vorstellung existiren.

2. Die wissenschaftliche Betrachtung. Giebt man nun diese Metaphysik auf, so bleibt dem Positivisten nur die Be-

trachtung der einzelnen Erscheinungen in dem ganzen Anschauungsbild nach ihren wissenschaftlich erkennbaren Gesetzen. Man versucht also die Vorgänge des Lebens physikalisch, chemisch und physiologisch, ontogenetisch und phylogenetisch zu erklären und versteht desshalb unter Leib den einheitlichen Zusammenhang aller der nach solchen Gesetzen bestimmten Erscheinungen, was man auch Organismus nennt. Es ist einerlei, ob man den Personaltheil von dem Germinaltheile scheidet, oder nicht; jedenfalls ist man bei dieser ganzen Betrachtungsweise von der Schwierigkeit gedrückt, dass, wenn man nur unsere wissenschaftlichen Formen als Definition des Leibes angiebt, das metaphysische Wesen des Leibes ganz unbestimmt bleibt; denn das Sein fehlt bei dieser Betrachtung. Niemand aber lässt sich dies bestreiten, dass der Leib wirklich existirt, und man will wissen, wie die Wesen, aus denen er besteht, beschaffen sind, und warum sie solche Functionen ausüben, die in jenen anatomischen und physiologischen Begriffen beschrieben werden. Auch müssen alle naturwissenschaftlichen Erklärungen nothwendig immer das Verhältniss der organischen Erscheinungen zu der Aussenwelt hinzunehmen, so dass z. B. der Luftdruck, die Nahrung, die Wärme, das Licht u. s. w. wesentlich mit zur Definition des Organismus gehören und mithin die Gränze des Individuums nicht festgestellt werden kann.

3. Die psychologische Verhältnissbestimmung. Wenn man aber die naive metaphysische Projection aufgiebt und auch an der blossen wissenschaftlichen Zusammenfassung unserer Bemerkungen über die Erscheinungen nicht genug hat, so bleibt nichts übrig, als das Verhältniss des gegebenen Anschauungsbildes zu unserem übrigen Seelenleben zu untersuchen. Nun findet sich, dass das Anschauungsbild, welches wir unseren Leib nennen, variabel ist und zwar in genauer Zuordnung zu unseren Gefühlen (Wollungen) und zu gewissen damit verknüpften Vorstellungen, dass es aber mit dem ideellen Inhalt der übrigen Vorstellungen nichts zu thun hat. Man findet also die psychische Coordinate für das Anschauungsbild und definirt es daher durch dies Verhältniss. Möge man nun diese Coordinate Lebensprincip, Seele, Wille oder sonstwie nennen und die Coordination entweder durch die Causalität oder bloss ästhetisch bezeichnen, so muss sich immer ergeben, dass der Leib als die Erscheinung der Seele, als Incarnation des Willens, als die Aeusserung des Innenlebens, als Symbol der Idee u. s. w. aufgefasst werde.

Allein da diese Definition bloss die psychologische Beziehung angiebt, so fehlt dabei sowohl das metaphysische als das wissenschaftliche Element, und man sieht weder, ob die Erscheinung aus gewissen selbständigen Wesen besteht und warum diese sich veranlasst finden, gerade den Willen oder die Seele abzuspiegeln, noch versteht man dadurch etwa die Gesetze, nach denen das organische Leben geregelt ist. Mithin ist diese psychologische Bemerkung zwar ebenso wichtig, wie die beiden anderen, aber auch ebenso unzureichend, uns das Wesen des Leibes zu erklären.

Neue Definition. Alles was man sonst an Definitionen noch vorfinden sollte, besteht in Mischungen dieser drei angegebenen cardinalen Gesichtspunkte, unter welche jedes Anschauungsbild fallen muss; denn jedes wird entweder metaphysisch projicirt, oder nach seiner Form wissenschaftlich bestimmt, oder nach seinen Beziehungen zu dem übrigen Seelenleben betrachtet. Wenn man z. B. Körper und Leib unterscheidet, wie Einige thun, so denkt man bei Körper an die projicirten selbständigen Wesen, bei Leib an die Erscheinung der Psyche. Auch die Aristotelische Auffassung der Entelechie, wonach Leib und Seele, wie die convexe und concave Seite der Kreislinie, zusammengehören und die Seele die innere Seite, der Leib die äussere und sinnenfällige sein soll, bringt keinen anderen Gesichtspunkt; denn auch das Causalverhältniss bleibt nothwendig dunkel, da einerseits die Seele als Entelechie erst den Leib als ihre Erscheinung produciren, andererseits der Leib die Seele als seine Vollendung in der Zeit actualisiren soll. Auch das ewige Thier Leibnitzens bleibt theils bloss ein unklares Ideenassociationsproduct aus seiner mikroskopischen Anschauung der Spermatozoen, theils analysirt es sich nach den obigen Gesichtspunkten, da die ewig mit der Psyche verbundene Materie die metaphysische Auffassung zeigt und die Vergrösserung dieser Materie durch Wachsthum den Gesichtspunkt der Erscheinung des Verborgenen hinzunimmt.

Kurz, wenn nicht ein neuer Standpunkt entdeckt wird, so muss man immer in den angegebenen Wegen laufen, um über Seele und Leib und Aussenwelt etwas zu denken. Der neue Standpunkt ruht aber darauf, dass jetzt (S. 71 ff.) zum ersten Male das Wesen der Empfindung selbst erkannt worden ist; denn unsere bewegenden Functionen, sofern sie bewusst werden, heissen Empfindungen. Da nun alle Anschauungsbilder Vorstellungen enthalten, die auf Empfindungen bezogen sind, so müssen auch alle

Anschauungsbilder ihre Beziehungspunkte in unseren Bewegungsfunctionen haben, und also ein Verkehr mit der äusseren Welt, d. h. mit den anderen Wesen zu Stande kommen. Dies ist daher die erste Bestimmung.

Was ist denn gross Neues in dieser Bestimmung, möchte man nun fragen; man wusste ja längst, dass Anschauungen auf Empfindungen zurückgehen, und die Gleichung zwischen Bewegung und Empfindung scheint doch, wenn sie auch richtig ist, eine für unsere Frage nur nebensächliche Bedeutung zu haben. Weit gefehlt; denn in dieser Gleichung liegt die Lösung aller früheren Schwierigkeiten.

Die Bewegungen nämlich sind, wie oben dargelegt, alle mit einander coordinirt und zugleich nur in Wechselwirkung mit anderen Wesen möglich. Ihre Eintheilung aber beruht darauf, dass die eine Gruppe durch den Verkehr mit anderen Wesen unmittelbar entspringt, die andre Gruppe aber durch Vorstellungen und zugeordnete Gefühle ausgelöst wird. Alle Bewegungen sind aber zweitens entweder Akte oder lebendige Kräfte. Wenn wir diese Eintheilungen voranschicken, so können wir nun den Leib definiren, ohne auf das projectivische Anschauungsbild und die blossen Erscheinungen und die Symbolik zurückzugehen; vielmehr ergreifen wir mit Energie die Wirklichkeit selbst, die kein blosses Zeichen und Spiegelbild ist, und definiren den Leib als das Coordinatensystem der lebendigen Kräfte der bewegenden Function des Ichs. Hierdurch sind die früheren Schwierigkeiten überwunden, was gleich in's Auge fallen wird, wenn wir noch die Ergänzung hinzunehmen, die wegen des allgemeinen Begriffs der Bewegung erforderlich ist, nämlich: sofern dieses System durch die Functionen beherrschter anderer Wesen sich in Wirklichkeit erhält.

Nun wollen wir die Früchte der neuen Definition pflücken; denn erstens ist jetzt die Gränze des Leibes genau abgesteckt, da er nur soweit reicht, als beherrschte andre Wesen in dem regelmässigen Dienste des Systemes arbeiten. Mithin gehören alle Ausscheidungsproducte, alles was nicht histologisch bestimmt ist, alle krankhaften Processe und alle äusseren Lebensbedingungen nicht mit zum Leibe.

Zweitens ist der Unterschied von Innen und Aussen, der nur für die kindlich projectivische Auffassung Geltung hat, aufgehoben; denn z. B. die durch Gährung entstandenen Gase in

dem Verdauungstractus, die Helminthen und andere Parasiten im sogenannten Inneren des Leibes sind ebenso äusserlich, wie z. B. die sogenannte äussere Hitze und Kälte und wie die Carbolsäure des Tabacksdampfes, den wir athmen.

Drittens ist der Unterschied von Leib und Körper, den man suchte, jetzt erst verständlich; denn zu unserem Leibe können nicht fremde Körper gehören, sondern nur fremde in unserem Dienste stehende fleissige Arbeiter. In demselben Augenblicke, wo sie durch irgendwelche fremde Ursache aufhören, der Initiative unserer Bewegungsfunction zu folgen, sind sie ausserhalb des Leibes stehende Körper und treten, sofern sie nicht von selbst ausgeschieden werden, in zerstörenden Kampf mit dem Ich, indem sie entweder eine locale oder allgemeine, acute oder chronische Krankheit herbeiführen, oder überhaupt das ganze System in Stillstand setzen.

Hierdurch ist desshalb auch der Stoffwechsel begreiflich, da jedes Wesen seinen eigenen dem Ich analogen einheitlichen Mittelpunkt hat und daher nur vorübergehend in Coordination mit anderen Wesen stehen kann. Denn ebenso wie eine Unterhaltung mit einem anderen Menschen nicht ewig dauert, ebenso wenig kann irgend eine leibliche Bewegungsfunction unaufhörlich sein. Mithin muss der allgemeinen Ordnung gemäss ein andres Wesen an die Reihe kommen und das frühere zu andren Functionen übergehen, die von seinem Mittelpunkte aus bestimmt, von unseren lebendigen Kräften aber nicht mehr beherrscht sind. Mithin arbeitet jedes fremde Wesen als Theil unseres Gewebes nur eine bestimmte Zeit und scheidet dann, belohnt durch die in ihm ausgelöste Function, aus, um im Verkehr mit anderen Wesen die gleiche Förderung zu erhalten, wie andrerseits neue Wesen wieder in Verkehr mit unserem Functionssysteme treten. Hierdurch löst sich also die Schwierigkeit, dass der Leib Eins und Vieles, Dasselbe und Anderes zu sein scheint; denn er ist Eins und Dasselbe durch das bleibende Coordinatensystem der lebendigen Kräfte unserer bewegenden Function, Vieles aber und Anderes durch die beherrschten fremden Arbeiter in unserem Haushalte. Ebenso fällt die Schwierigkeit, als ob der Körper im Raum und in der Zeit sei, da diese Kategorien doch nur ideelle Ordnungsformen bilden und die Wesen vielmehr alle ebenso raumlose und zeitlose Einheiten sind wie unser Ich, so dass dieser ganze Ver-

kehr nur als zeitlich und räumlich vorgestellt wird, in Wahrheit aber metaphysisch und also reell ist.

Die naturwissenschaftliche Untersuchung der Erscheinungen bleibt bei unserer neuen Auffassung völlig gewahrt, da es für diese ja einerlei sein soll, welche Metaphysik angenommen wird. Sofern dies aber in Wahrheit nicht einerlei ist, so empfängt die Naturforschung vielmehr neue Gesichtspunkte zur Deutung der Erscheinungen; denn sie ist ihrem Ursprung nach eine semiotische Erkenntniss.

Die psychologische Auffassung von Leib und Seele als Wesen und Erscheinung, die sich überall geltend macht und doch überall zurückgewiesen wird, muss aber in eine neue Bahn eintreten; denn als Wesen darf nicht mehr die ganze Seele gelten, sondern nur das Coordinatensystem der lebendigen Kräfte der Bewegungsfunction, und als Erscheinung nicht mehr die jeweilige Summe der äusseren Wesen, die von unserem Ich beherrscht werden, sondern nur das Anschauungsbild, welches in der Vorstellung davon entworfen wird. Desshalb müssen auch die von Motiven geleiteten Bewegungen sich abspiegeln in dem Anschauungsbilde, und es bleibt daher eine allgemeine Physiognomik eine nothwendige Aufgabe der Wissenschaft und Grundlage der schönen Künste, obgleich die aus dem falschen Idealismus stammende ganz unklare und unbegründete Lehre von Wesen und Erscheinung zu verwerfen ist.

Endlich fallen auch die Aristotelischen, Leibnitzischen und Kantischen Auffassungen; denn die Seele ist nicht Entelechie des Leibes als ihrer Potenz, sondern steht in Wechselwirkung mit äusseren Wesen, die sie als bewegende Ursache beherrscht, um dadurch zugleich ihr eigenes Functionssystem zu erhalten. Sie ist also nicht die Idee oder Form fremder Körper oder Wesen. Um diese idealistische Vorstellung, die bei Platon, Aristoteles und allen modernen Idealisten bis auf Hegel und seine Nachfolger hin herrscht, in ihrer Haltlosigkeit aufzuzeigen, müssen wir die Geschichte der Begriffe überblicken. Man ging nämlich in der archaischen Philosophie von einer Materie aus, die man sich möglichst qualitätslos dachte, wie die Luft. Diese versetzte man nun in Bewegung, wodurch ein Mehr und Minder, Verdichtung und Verdünnung der einzelnen Theile entstand. Dadurch erhielt das Ganze eine Figur (ἰδέα), nämlich Unterschiede (διαφορά), welche Gränzen (ὅρος) bezeichnen. Nun bedurfte man eines Sub-

jectes, welches dieses Object wahrnimmt. Dieses Subject musste aber dieselbe Configuration und Differenziirung der Materie in seinen Sinnesorganen haben, weil Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könnte. Daher entstand die Forderung, dieses Subject nicht mehr ausserhalb des Objects anzunehmen, sondern, wenn aus dem ungeordneten und potentiellen Zustande sich die Form (εἶδος, ἰδέα, λόγος) der Materie gebildet hat, diese Form sich selbst erblicken, sich selbst bewusst werden zu lassen. Dies ist nun der Akt oder die Entelechie des physisch organischen Leibes, d. h. die Seele. Dass zur Herstellung des Aktes äussere Ursachen, Sinneserregungen von einem mit derselben Form versehenen Körper nothwendig wären, worauf ausser der Perception auch die ganze Generation beruht, ist hier nebensächlich, da zuletzt an Einem Punkte die Selbsterkennung eintreten musste, wodurch das Viele der Materie nun zu dem Einen der bewusstgewordenen Form zusammenging. — Diese ganze Lehre des Idealismus beruht also auf der Illusion der Materie, auf der Projection unserer geometrischen Ordnungsformen und lässt daher die Einheit der Entelechie über den vielen Theilen schweben, die dadurch zusammengefasst werden. Wenn man diese Vorstellungsweise exact bestimmt, so wird man sofort den letzten Grund der Täuschung durchschauen. Der Idealismus ist nämlich die intellectualistische Einseitigkeit der Metaphysik. Wenn man also vom Erkennen ausgeht, so müssen sich die idealistischen Vorstellungsweisen immer leicht ableiten lassen, wie es hier z. B. der Fall ist; denn jeder Begriff als Einheit blickt auf die Vielheit seiner Beziehungspunkte hin, die er ausser sich lässt und doch zusammenfasst. So fasst der Begriff Quadrat alle die Seiten und Winkel, ihre Gleichheit und Ordnung zusammen und ist ihr Wesen, ohne mit ihnen als dem Realen identisch zu sein; so ist es mit jedem Begriff. Wir erkennen daher leicht, dass die idealistische Vorstellung von Leib und Seele, oder von dem Dynamischen und der Entelechie einseitig aus dem Vorbilde der Denkprocesse sich entwickelte und desshalb für jede höhere Metaphysik völlig unbrauchbar ist. Es muss nämlich bei dem Idealismus immer das Subject fehlen, welches den Begriff der erscheinenden Vielheit zusammenfasst; denn da die Vielheit der Theile des Leibes im Stoffwechsel offenbar wird, so ist die Einheit unerfindlich, weil der Idealist dafür keinen realen Träger annehmen kann. Also sieht man bis zum Greifen deutlich, dass diese idealistische Auffassung bloss

das logische Verhältniss des Begriffs zu seinen Beziehungspunkten oder des idealen Wesens zu den in der Einbildungskraft gegebenen Erscheinungen ausdrückt und daher nicht die geringste Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele gewähren kann.

Ebenso vergeblich ist die Leibnitzische Maschine, die in ihren kleinsten Theilen noch Maschine ist, oder der Kantische Organismus, in dem jeder Theil Mittel und Zweck zugleich ist. Denn diese beiden Auffassungsweisen denken immer an die Theile, d. h. an die sogenannten körperlichen Wesen, aus denen der Leib besteht. Nun ist doch aber augenfällig genug, dass die Luft, die wir athmen, und die Früchte und das Fleisch, das wir essen, wie das Wasser oder der Wein, den wir trinken, sich sofort in unsre Gewebe verwandeln und nach einiger Zeit im Stoffwechsel wieder ausgeschieden werden. Wie sollte man desshalb glauben, dass diese fremden körperlichen Wesen so viel Verstand besässen, um sofort in uns Mittel und Zweck zugleich zu erkennen und sich darnach zu benehmen, so dass sie eine in unendlich viele Maschinen zerfallende Maschine bildeten! Die Theile sind vielmehr, wenn sie den Leib verlassen haben, wieder so einfältig wie vorher, verbinden sich zu Kohlensäure, Wasser und anderen elementären Verbindungen, und es fällt ihnen gar nicht mehr ein, menschliche Gewebe zu produciren.

Darum lehre ich einen neuen Weg. Das Wesen des Leibes besteht nicht in den Theilen, d. h. in den Wesen, mit denen wir durch den Stoffwechsel in Verkehr treten, sondern in dem Bewegungsfunctionssystem des Ichs und gehört also dem Ich oder der Seele selbst an; d. h. der Leib ist eine technische Leistung und setzt eine erworbene Kunst voraus. Man denke sich z. B. Rubinstein oder v. Bülow an einen Flügel treten und spielen. Die ganze hörbare Wirklichkeit des Spiels ist dann mit dem Leben des Leibes zu vergleichen; das dies Leben hervorrufende Princip ist aber nur die Kunst in dem Musiker, die schon vorher in ihm vorhanden war und nachher bleibt. Diese Kunst ist aber nach und nach erworben, und so muss auch für die Seele eine Vorgeschichte postulirt werden, wodurch die naturphilosophischen Descendenztheorien zu ihrem Rechte kommen, nur nicht in der äusserlichen, die ganze Gattung betreffenden Art, wie sie Darwin und seine Anhänger vertreten, sondern mit Bezug auf jedes Individuum; denn aller Fortschritt und alle Entwickelung kann nur durch die zeitlosen Individuen personalistisch vermittelt werden

und nicht durch eine äusserliche Geschichte der Gesammtheit, welche vielmehr nirgends einen histologischen und biologischen Fortschritt, sondern nur accidentelle Veränderungen zeigt.

Da der Leib aus immer wechselnden, sogenannten körperlichen Wesen besteht, so können nicht diese, sondern nur die über sie herrschende ökonomische Technik des Ichs das Wesen des Leibes bilden. Diese Technik ist aber natürlich ebensowenig bewusst absichtlich, wie unser Lesen und Gehen, Clavierspielen und Schwimmen u. s. w., welches alles rein mechanisch wird. Und es ist desshalb komisch, wenn man von projectivischem und kindlichem Standpunkte z. B. den Nesterbau und die Spinnweberei und das Bebrüten u. s. w. als etwas Besonderes anstaunt, weil diese Vorgänge sich nicht innerhalb des Leibes ereignen, während all dieses doch völlig gleichartig mit der Herz- und Athmungsbewegung und aller innerleiblichen Gewebebildung ist und gar keinen anderen Instinct zur Erklärung braucht, als die allgemeine technische Ausrüstung der Seele, die sie im Verkehr mit den Dingen allmählich erworben hat.

Demgemäss ist auch Krankheit und Tod zu deuten. Da nämlich unsre Kunst durchaus auf Mitwirkung fremder Wesen, des Claviers, der Violine, der Farben und Pinsel u. s. w. angewiesen ist, so muss jedes Element, das sich nach seinem eigenen Bewegungssystem nicht durch das unsrige beherrschen lässt, nothwendig eine Störung, oder jenachdem eine völlige Aufhebung unserer ganzen technischen Arbeit, d. h. des Lebens hervorbringen, also Krankheit und Tod. Es ist aber bloss projectivische Auffassung, wenn man zwischen äusseren und inneren Ursachen unterscheidet; denn jede physische und chemische Function jedes Körpertheiles, die nicht aus der Initiative unserer technischen Innervation folgt, ist ausserhalb des Leibes; noch mehr gilt dieses von allen denjenigen Körperchen, welche in dem projectivischen Anschauungsbilde „Leib“ eingeschlossen zu sein scheinen, ohne an unserem Leben theilzunehmen, wie z. B. alle nicht verarbeitete Nahrung, oder Gifte, der ausgeschiedene Schleim, abgestossenes Epitel u. s. w., die mit den sogenannten äusseren Ursachen völlig die gleiche Rolle spielen.

Ausser diesen äusseren Ursachen aber liegt in der Technik selbst der Grund ihres Aufhörens; denn sie hat sichtlich einen periodischen Charakter, sofern sie wie jede Kunstleistung ein abgeschlossenes Ganzes nach Anfang, Mitte und Ende gliedert. Ich

brauche den Ausdruck Periode im ursprünglichen Sinne, wonach ein Zeitganzes als abgerundet vorgestellt sein soll. Dieser Charakter ist der erste Grund. Sodann wird jede längere Ausübung derselben Function, sie möge sein, welche sie wolle, wie alle Erfahrung zeigt, mit der Zeit nachlässiger, schwächer und desshalb auch fehlerhaft. Wer ein und dasselbe Stück hundertmal hintereinander spielt, wird gegen Ende nicht besser spielen, sondern nothwendig schlechter. Daher erklärt sich, dass die Beherrschung der in unserem ökonomischen System arbeitenden fremden Wesen immer schwächer wird; der Tonus der Gewebe lässt nach und es tritt die senile Aneurose, die Abstumpfung aller Sinne und die Kraftlosigkeit aller vegetativen und animalen Functionen ein, bis endlich die Störung des ganzen Coordinationssystemes erfolgt, worauf der Zusammenhang des Ichs mit den fremden Wesen, die den scheinbaren Leib bildeten, aufhört. Das Ich hat dann seine Technik wieder so in sich, wie Rubinstein seine Kunst, wenn er nicht spielt, oder wenn er schläft. Die anderen Wesen aber üben nach dem Gesetz der Trägheit noch eine Weile die Functionen aus, zu denen unsere Technik sie gezwungen hatte, und gewähren daher scheinbar noch das frühere Anschauungsbild, bis sie durch andre Ursachen in Coordination zu ihrem eigenen Bewegungssystem zu neuen Functionen übergehen, wodurch der scheinbare Leib verschwindet.

10. Das Ich und seine Functionen.

Die Erkenntnissquellen.

Man hat bisher über die Erkenntnissquellen keine befriedigende Lehre erreichen können, weil vier grosse Hindernisse im Wege standen; erstens verstand man Bewusstsein und Erkenntniss nicht zu scheiden, zweitens erkannte man das Ichbewusstsein nicht, drittens fehlte die Anerkennung des bewegenden Vermögens und viertens konnte man das Wesen der Erkenntniss selbst nicht definiren.

Die grossen griechischen Idealisten kannten bloss zwei Erkenntnissquellen: Sinnlichkeit (*αἴσθησις*) und Vernunft (*νοῦς*), fassten aber beide falsch auf, da sie S i n n l i c h k e i t sowohl die einzelne Empfindung (wie süss, warm), als auch das ganze Anschauungsbild (wie Mensch, Pferd u. s. w.) nannten und unter V e r n u n f t die Ideen und Kategorien verstanden, die sie für ebenso einfache Elemente wie die Empfindungen hielten. Die Epikureer und Stoiker nahmen noch die G e f ü h l e (*πάθη*) von Lust und

Schmerz hinzu, die sie zur Regelung des Lebens brauchten. Ich will nun nicht auf historische Untersuchungen eingehen, möchte aber aussprechen, dass eigentlich, von Modificationen abgesehen, bisher überhaupt keine neuen Kriterien gefunden sind. Um nicht endlose Fragen literarhistorischer und kritischer Art aufzurühren, lasse ich die Kritik hier bei Seite und gebe gleich die neue Lehre; denn auch die Mystiker, wie z. B. Eckhart*), von denen man vielleicht die Entdeckung neuer Erkenntnissquellen erwarten sollte, zeigen sich in sclavischer Weise von Aristoteles abhängig und sehen trotz mancher neuer Namen von Lichtern das Wesen der Seele und der Gottheit in der Vernunft, soweit sie überhaupt sich auszudrücken vermögen; denn sie verstehen sich selbst nicht recht und merken nicht, dass der Mysticismus und Quietismus auf eine ganz andre Art von Pantheismus führt, als der intellectualistische.

1. Die Vernunft.

Wir müssen nun von der Erkenntniss ausgehen, um aus dem Gegebenen analytisch das Einfache zu finden. Alle menschliche Meinung, Ratiocination, empirische und speculative Wissenschaft, wie sie als Erkenntnissgut tradirt wird, enthält immer gewisse Begriffe, Ideen, Kategorien, die als Einheiten der Vernunft betrachtet wurden. An diese knüpfte sich der Jahrtausende lange, noch ungelöschte Streit über die angeborenen oder apriorischen Ideen, die nach der idealistischen Partei ewiges Eigenthum der Vernunft, nach der empiristischen Lehre erworbenes Product der Bearbeitung der sinnlichen Erfahrung sein sollen. Dieser Streit kann jetzt entschieden werden, da sich sein Anlass sehr einfach erklärt.

Die Ideen sind nämlich niemals einfach, sondern weisen immer auf Beziehungspunkte hin, ohne welche sie völlig sinnlose Wörter wären. Wenn Kant z. B. die Quantität als Kategorie aufführt, so vergisst er, dass wir dabei auf unsere Akte hinblicken und diese unbekümmert um die Qualität zusammenfassen. Quantität ist also ohne Erkenntniss qualitativer Verschiedenheit und ohne Bewusstsein der Akte ein völlig sinnloses Wort. Nun kann aber andererseits auch die Kategorie nicht in diesen Beziehungspunkten bestehen, da man jeden einzelnen in seinem Bewusstsein haben kann, ohne schon die Kategorie zu verstehen. Sie ist mithin etwas Neues und Eigenes, und wir schreiben mit Recht ihre Erkenntniss

*) Lasson (Eckhart S. 86) sagt mit Recht: „er ist Aristoteliker in demselben Sinne wie Albertus und Thomas, und wo der Anlass sich bietet, reproducirt er die Lehre der Aristoteliker bis auf den Wortlaut.“

nur den vernünftigen Wesen oder der Vernunft zu. Hieraus ergiebt sich, wie ich immer wiederhole, dass jeder Begriff, jede Kategorie oder Idee ein Coordinatensystem enthält, dessen Function sie sind. Verhält sich die Sache aber in der angegebenen Art und Weise, so liegt es auf der Hand, wesshalb nun die Idealisten, da sie die Einheit der Function beachteten, für die Ideen einen reinen und apriorischen Vernunftcharakter mit Recht forderten, und wesshalb mit dem gleichen Recht die Empiristen, welche auf die Beziehungspunkte als die Coordinaten der Idee hinblickten, den Ursprung aller Ideen aus der Erfahrung ableiten wollten. Beide haben Recht, weil sie beide Unrecht haben; denn die Vernunftideen und die Erfahrung sind ebensowohl verschiedenen Ursprungs und verschiedene Akte, als sie doch zugleich ohne einander nicht vorkommen können, wie ein Sohn zwar ein eigenes und von seinen Eltern verschiedenes Wesen ist und doch ohne Eltern in der Welt zu entspringen nicht versuchen könnte. Für uns ist der alte Streit also völlig verständlich, völlig berechtigt und doch friedlich beigelegt, da jede Partei ihr Recht unverkürzt erhalten soll.

Jede Idee ist also in einem Coordinatensysteme zu suchen und kann als Schluss bezeichnet werden, aber weder als ein deductiver, wie wenn etwa in dem Obersatze etwas Allgemeineres läge, von welchem die Idee bloss die particuläre Anwendung bildete, noch als ein inductiver, wie wenn die Idee in particulärer Gestalt schon vorläge und bloss zur Universalität summirt werden müsste, sondern in der Weise, dass erst durch Vergleichung zugeordneter Punkte der Gesichtspunkt entspringt. Indem z. B. beim Zählen durch die qualitative Verschiedenheit sinnlicher Objecte jedesmal ein neuer Akt der Auffassung in uns entsteht und wir nun im Gegensatz zu dieser Verschiedenheit bloss das Bewusstsein der Akte selbst zusammenfassen, entspringt uns die Zahl, in welcher die einzelnen Akte nicht mehr als einzelne bewusst sind, sondern bloss die Zusammenfassung. Hier ist die Zahl eine Kategorie, einheitlich abgesondert von den vielen Akten und gegensätzlich gegen die Qualität und ihr Anderssein, und dennoch muss sie als erschlossen betrachtet werden aus ihren Coordinaten, da sie ohne diese ihre Gründe nicht begriffen oder erschlossen wäre. So ist auch, um etwas Gewöhnliches als Beispiel zu nehmen, ein Stuhl im Hinblick auf das sinnliche Material als Holz, Rohr, Eisen, Marmor und dergl. zu bezeichnen, im Hinblick auf seine Entstehung als Industrieproduct, nach seinem Zweck und Gebrauch als zum

Sitzen für Eine Person bestimmt im Gegensatz zur Bank, die Mehrere sitzen lässt, und im Gegensatz zur Couchette und zum Bett, die zum Liegen und zum Schlafen eingerichtet sind; gleichwohl giebt keiner dieser einzelnen Beziehungspunkte für sich den Begriff des Stuhls, sondern erst die Vergleichung und Zusammenfassung derselben, wodurch eine neue Einheit des Gedankens entspringt, welche den Namen Stuhl erhält und für eine beliebige Vielheit von Objecten gilt, sofern diese dieselben Beziehungspunkte darbieten. Somit erklärt sich überall auf's Einfachste die originale Neuheit, die Einheit, die Universalität, die Zeitlosigkeit und Intelligibilität der Ideen und doch immer zugleich die Abhängigkeit von empirisch gegebenen Beziehungspunkten.

Doch diese Frage ist hier nicht die Hauptsache; für die Lehre vom Ich muss der Nachweis geliefert werden, dass die Vernunfterkenntniss ohne Voraussetzung eines substanzialen Ichs unmöglich ist. Nun ist aber jeder Beziehungspunkt immer für sich allein bewusst und enthält nichts als sich selbst; wenn desshalb kein Ich vorhanden wäre, welches in numerischer Einheit bliebe und diese vereinzelten Beziehungspunkte zusammenhielte, so wäre eine Erkenntnissfunction (vergl. oben S. 168) nicht denkbar. Daher giebt jede empirische und jede speculative Erkenntniss einen indirecten Beweis für die substanziale Natur des Ichs, dessen Function und Besitz alle die einzelnen Akte des Bewusstseins sind. Man darf sich dies freilich nicht so denken, als gäbe es ein fabelhaftes Gemeinbewusstsein, wie eine Flüssigkeit, in welcher die Empfindungen und Vorstellungen, wie Fische, herumschwömmen, sondern das Vergleichen und Beziehen sind blosse Bilder für die Thatsache, dass wenn die Coordinaten bewusst geworden sind, die zu ihnen gehörige Function ebenfalls in einem gesonderten Bewusstsein als Begriff entspringt. Desshalb muss man die äusserliche Vorstellung der Continuität und der Verwachsung und Verschmelzung u. dergl., womit man früher den Vorgang der Begriffsbildung verglich, um die Einheit der Merkmale in dem Begriffe zu erklären, weit von sich fernhalten; denn die Merkmale oder Beziehungspunkte können nicht verschmelzen und verwachsen und zusammenfliessen, ohne ihre Kraft zu verlieren und völlig unbrauchbar zu werden. Nur bei absoluter Selbständigkeit und Identität sind sie brauchbar. Desshalb bildet aber der Begriff auch wieder etwas Selbständiges für sich, das durch den Namen zur currenten Münze wird, aber nur an seinem Orte in Zuordnung zu dem

specifisch zugehörigen Coordinatensysteme vorhanden ist, und mithin muss das Ich als einzig denkbare Voraussetzung für die Thatsache des Erkenntnissvorganges in Ehren gehalten werden. Aber das Ich ist auch nicht bloss ein Postulat, um die Möglichkeit der Erkenntniss zu erklären, sondern es tritt überall persönlich hervor, und es giebt keinen Erkennenden, der nicht bei jeder einzelnen Empfindung und Vorstellung immer auch sich seines Ichs zugleich bewusst werden könnte, so dass das Ich also nicht bloss postulirt, sondern unmittelbar zugleich gegeben ist oder sich selbst anzeigt und bezeugt.

Die Vernunft (oder der Intellekt) kann desshalb eine Erkenntnissquelle genannt werden, da ihr eigenthümlicher Inhalt nur aus ihr selbst stammt und nicht etwa ein blosser Zusammenfluss der empirischen Beziehungspunkte ist.

Die Vernunft als Erkenntnissquelle unterscheidet sich aber von allen anderen Erkenntnissquellen dadurch, dass sie nur bei gleichzeitigem Vorhandensein der anderen als ihrer Beziehungspunkte entspringt. Ich habe dies in meiner Metaphysik so dargestellt, als wenn die Zollgränzen der übrigen Erkenntnissquellen für die Vernunft nicht existirten und sie allein durch alle hindurchginge. Dies ist richtig; doch darf man sich nicht verleiten lassen zu glauben, wie dies besonders die psychologische Entwickelungstheorie der Hegelianer verlangt, als wenn nun die niederen Vermögen in dem höheren aufgehoben und in ihm zugleich enthalten wären; denn ein solches Ineinander ist nur ein dürftiges sinnliches Anschauungsbild, und wir müssen vielmehr die Vernunft davon dispensiren, dass sie auch sähe, hörte, fühlte u. s. w., da nur das Gesicht sieht, das Ohr hört u. s. w. Der Charakter der Vernunft kann daher nicht durch sinnliche Bilder erklärt, sondern muss in seiner eigenthümlichen und einzigartigen geistigen Natur erkannt werden; denn alle Erkenntnissquellen bleiben als Beziehungspunkte in ihrer Sonderung und kein Element verändert sich, während dennoch zugleich die in bestimmter Ordnung zu ihnen gehörende Idee entspringt. Dies ist die neue Lehre, welche die Schwierigkeiten und die Bilderquacksalberei der früheren Erkenntnisstheorien auflöst.

2. Das Ichbewusstsein.

Als zweite Erkenntnissquelle muss das Ichbewusstsein selbst betrachtet werden, sofern es von der Vernunft ebenso verschieden ist, wie von dem Bewusstsein alles übrigen Inhalts der Seele oder des Geistes. Ich habe schon oben (S. 163 ff.) dargelegt, dass dieses Ichbewusstsein nicht selbst

irgend eine Erkenntniss darbietet und dass wir uns dadurch nicht etwa selbst erkennen, dass es nicht Subject-Object oder sonst eine reflexive Art Wissen und Denken ist, sondern bloss eine intensivere Wirklichkeit des numerischen Ichs oder der Seele selbst bedeutet, wodurch die unbewusstere Art des Daseins in Bewusstsein übergeht. Dass die Elementarprincipien, die wir als sogenannte Atome der niederen Natur anzunehmen genügenden Grund haben, ihrer Selbständigkeit sich auch bewusst würden, dazu treibt kein Schluss. Nur steht nichts im Wege bei den Thieren ein Selbstbewusstsein vorauszusetzen, wie ja auch bei Menschen im somnambulen und hypnotischen Zustande das Ichbewusstsein überall empirisch nachweisbar ist, da ihre Sprache das Ich immer mit einschliesst. Aber natürlich fehlt den Thieren jede Selbsterkenntniss, so dass sie von ihrem Ich nichts wissen und ahnen.

3. Bewusstsein der Bewegungen und der Gefühle.

So bleiben als Erkenntnissquellen nur noch diejenigen Akte des Bewegungs- und des Gefühls-Vermögens übrig, die von solcher Intensität sind, dass sie bewusst werden.

Die Bewegungen werden als Anstrengung, Arbeit empfunden oder in den bekannten Empfindungen der verschiedenen Sinnesgebiete ausgedrückt. Davon habe ich schon oben S. 71 ff. gehandelt. Keine dieser Empfindungen enthält eine Erkenntniss, ein Wissen um ihre Qualität, Differenz, Stärke, Umfang u. dergl., geschweige denn um ihre Beziehung zu den anderen; denn alle solche Einsicht beruht auf Vernunftthätigkeit und kommt nur durch Schlüsse und nach den Gesichtspunkten oder Kategorien zu Stande, wie z. B. nach Raum, Zeit, Quantität, Qualität, Relation u. s. w. Gleichwohl ist jede Empfindung von der anderen verschieden, entweder bloss als besonderer Akt, der seine bestimmte Stelle in der Zeitordnung erhält, oder auch nach solchen Unterschieden, die später als Qualitäten oder Nüancen geordnet und begriffen werden.

Ebenso verhält es sich mit den Gefühlen, die von den Empfindungen dadurch deutlich gesondert sind, dass sie immer Lust oder Unlust ausdrücken.

Die mittelbare Erkenntnissquelle, oder die Erfahrung.

Mit dem Ich und seinen drei Functionen scheinen die unmittelbaren Erkenntnissquellen erschöpft zu sein. Es fragt sich aber, ob wir nicht die sogenannte Erfahrung vergessen haben. Allein alles, was wir Erfahrung nennen, z. B. dass die Flüsse im Winter erstarren, dass der Mond Phasen unterworfen ist, dass man in

der Komödie lacht u. s. w. und auch dass es Pferde, Tannen, Meteore u. s. w. giebt und wie sie aussehen: all dergleichen kündigt sich, da es zusammengesetzt ist, nicht durch ein einiges und eigenes Bewusstsein an und ist nichts für sich; es entspringt vielmehr als Vorstellung erst der Arbeit der Vernunft an den unmittelbar bewussten Akten, welche allein Erkenntnissquellen im eigentlichen Sinne zu heissen verdienen.

Wie wir aber (oben S. 89 ff.) sahen, giebt es im Bewusstsein immer erkenntnisslose Combinationen der bewussten Akte, und aus diesen stammt die Erfahrung her; denn wenn unsre Sinne offen sind, so werden wir niemals bloss zu einem einzigen Akt des Seelenlebens veranlasst, sondern durch unseren realen Verkehr mit der Aussenwelt ist unsere bewegende Function immer vielfach thätig und wird sich dieser ihrer Thätigkeit in vielfachen Empfindungen bewusst. Wenn wir aber mit der Erkenntnissfunction dieses im Bewusstsein Gegebene bearbeiten, es räumlich, zeitlich, causal, teleologisch u. s. w. ordnen, so zeigt sich, dass die Ordnung keine beliebige ist, sondern durch eine von uns unabhängige Ursache, nämlich durch unsere Coordination mit den übrigen Wesen bestimmt wird. Diese Lage der Sache wird zwar erst von unserer Vernunft erschlossen, aber sie muss eben darum, weil sie vernünftig ist, anerkannt werden, und wir nennen diese Nöthigung, weil wir sie als von uns, dem Subjecte, unabhängig erkennen, eine objective oder „Erfahrung". Desshalb kann die Erfahrung auch als Erkenntnissquelle betrachtet werden, weil wir aus der erkannten Thatsache erschliessen, dass es so und nicht anders hergeht bei unserem Verkehr mit der Wirklichkeit. Denn die nächsten Producte unserer Erkenntnissarbeit sind die Anschauungsbilder, die wir aus den erkenntnisslosen Combinationen der bewussten Akte herstellen, wie z. B. dieses bestimmte Thier diese Pflanze, dieser Stein u. s. w. und darauf die Beziehungen, z. B. dass die Kuh brüllt, frisst, dass der Mond eine Sichel bildet u. s. w., und die Vernunft würde mit all ihrem Inhalte nicht im Stande sein, uns im Hinblick auf die elementaren Erkenntnissquellen solche Anschauungsbilder und Thatsachen zu liefern, wenn die Coordinationen und Ordnungen nicht durch eine von ihr unabhängige Ursache vorgeschrieben wären. Kant hat dies in seiner Kritik der reinen Vernunft, wie so vieles Andre, völlig übersehen und daher die Rolle der Dinge an sich in ihrem Verkehr mit uns nicht erkannt.

Die Erfahrung liefert daher die Möglichkeit einer neuen Methode neben der Deduction; denn die inductive Methode besteht nicht in der Verallgemeinerung singulärer und particulärer Erkenntnisse, wie die alte Philosophie meinte, sondern, wie Bacon noch etwas unklar forderte, in der Beobachtung, dem Experimente und überhaupt in einer Befragung der Natur. Es wäre zwar eine kindliche Auffassung, wenn man sich einbildete, die Natur gäbe uns selbst gewisse Erkenntnisse, was sie nicht leisten kann; aber sie nöthigt uns zu bestimmten Coordinationen der Akte, deren weitere Verarbeitung eben die Erfahrung ist. Die rohe Projection des ganzen Erkenntnissinhaltes ist nämlich der erste Vorgang; doch bald treten neue Coordinationen auf und zwingen uns nach den Vernunftgesetzen, die früheren Annahmen für Illusionen zu erklären und unsere Vorstellungen über die Wirklichkeit immer mehr zu corrigiren. Wenn man das Echo für eine Göttin hielt, den Regenbogen für eine Brücke oder einen Weg ansah, die Sonne für einen Schuh breit erklärte u. s. w., so hat die Arbeit der naturwissenschaftlichen Vernunft längst alle diese falschen Schlüsse zurückgenommen; aber auch dass die Anschauungsbilder, wie Pferd, Mensch u. s. w. nicht draussen wirklich existiren, hat man schon im fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung nachgewiesen. Mithin besteht das, was wir Erfahrung nennen, in lauter Schlüssen der Vernunft; das Eigenthümliche der inductiven Wissenschaften aber im Gegensatze zu den speculativen oder deductiven liegt darin, dass die Induction zwar auch als Denken und Wissenschaft die deductiven Methoden gebraucht, als letzten Grund ihrer Gewissheit aber immer die Thatsache der aufgenöthigten Coordination der erkenntnisslosen bewussten Akte anführt, deren Leugnung nicht ohne ein missbilligendes Gefühl unternommen werden könnte, während die einstimmige Zusammenordnung der thatsächlichen Akte von dem Gefühl des Beifalls stets begleitet wird, worin alle Evidenz, Sicherheit und Gewissheit der sogenannten Erfahrung und der ganzen inductiven Wissenschaft beruht. So ist das Experiment seiner Anwendung und seinem gesammten Ursprunge nach zwar von deductiven Schlüssen getragen; dennoch aber findet es seinen Abschluss und sein Ziel in der Thatsache, d. h. in der erkenntnisslosen Coordination der Empfindungen.

Da es uns aber hier darauf ankommt, die Lehre vom Ich fest zu begründen, so muss nun noch gezeigt werden, dass die

Erfahrungswissenschaft ebenfalls das substanziale Ich voraussetzt. Dies wird aber nun Jedermann in die Augen springen, dass die Coordination der Empfindungen nur erkennbar ist, wenn die Empfindungen nicht aussereinander für sich ihr Dasein geniessen, sondern sich in einem einigenden Punkte zusammenfinden, in welchem zugleich auch die Vernunft gegeben ist, um die Ordnung derselben zu denken, wie auch das Gefühl, welches den Widerspruch der Gedanken mit Missfallen, die der thatsächlichen Coordination entsprechende einstimmige Vorstellung aber mit Beifall begleitet. Also ist ein Ich, welches sich durch das Ichbewusstsein selber ausweist, zur Möglichkeit aller Erfahrung unentbehrlich.

Drittes Capitel.

Die Persönlichkeit.

Die Krone der Lehre vom Ich ist der Begriff der Persönlichkeit. Ich kann hier aber kurz sein, weil ich diesen Punkt schon in meiner Religionsphilosophie erörtert habe.

Apagogische Widerlegung des Ichs des Kriticismus und Idealismus.

Setzen wir, um mit dem apagogischen Verfahren anzufangen, das Ich sei kein selbständiges Princip mit eigenem Bewusstsein, sondern bloss die formale Einheit des Bewusstseins, so könnte das Ich auch in keinem realen Verhältnisse stehen. Denn wenn das Ich bloss bedeutete, dass jedesmal die gegebenen Vorstellungen als Subject und Prädicat in die Einheit eines Urtheils zusammengefasst würden, so gäbe es so viele Iche als Urtheile, und wenn auch die vielen Urtheile wieder unter höhere Kategorien vereinigt würden, so wäre doch immer das Ich selbst nichts und könnte nicht einmal in dem schalen Satze, dass schliesslich alles Gegebene ist oder gedacht wird, ausgedrückt werden, weil das Ich als Einheit des Bewusstseins ebenso bei den particulären Urtheilen sich fände. Wie die Zahleneinheit nichts Wirkliches bedeutet, so könnte auch die formale Bewusstseinseinheit nicht für sich als ein Gedanke oder als ein Gedachtes in Anspruch genommen werden, weil es, sobald man etwas Bestimmtes damit bezeichnete, sofort untauglich würde, alles und jedes Beliebige zur Einheit zusammenzufassen, wie die Zahleneinheit gleich unbrauchbar würde, sobald man damit 5 oder 7 oder $\sqrt{x^2}$ oder sonst etwas ausschliesslich

meinte, sofern dann keine andere Grösse mehr zur Einheit zusammengefasst werden könnte.

Es ist hiermit bewiesen, dass die sogenannte formale Einheit des Bewusstseins weder ein Wesen, noch eine wirkliche, also bestimmte Function eines Wesens ist. Weil man aber doch von dieser Bewusstseinseinheit spricht, so bleibt nur übrig, dass sie ein ideelles Sein habe als Begriff oder allgemeine Beziehungseinheit, Da nun jeder Begriff von einem Wesen oder einer Function, auch wenn er noch so allgemein ist, seine Beziehungspunkte immer in etwas Wirklichem hat, so kann der Begriff Bewusstseinseinheit nicht zu dieser Classe gehören, sondern muss seine Sphäre auch nur in etwas Ideellem haben, d. h. es muss der Begriff eines Begriffs, oder die allgemeine Zusammenfassung von Beziehungen sein, wie z. B. der Begriff Kategorie, der auch nur auf Beziehungseinheiten, wie Qualität, Quantität u. s. w. zurückgeht, ohne dass damit eine reale Function selbst oder ein Wesen bezeichnet würde.

Folglich kann das Ich als formale Bewusstseinseinheit nur in begriffliche Coordinationen gestellt werden, aber nicht selbst als Wesen in Beziehung zu Wesen treten und durch seine Functionen eine Gemeinschaft begründen. Hierdurch ist aber der apagogische Beweis erbracht; denn es zeigt sich, dass bei Voraussetzung der Kantischen oder ähnlicher Annahmen über das Ich keine Freundschaft, kein Vertrag, kein Staat und überhaupt kein persönlicher Verkehr denkbar ist, da eine formale Bewusstseinseinheit zu solchen Werken ebenso brauchbar wäre, wie wenn man eine Reise statt mit Post oder Eisenbahn mit Hülfe des Begriffs „Geschwindigkeit" zurücklegen wollte.

Die völkerpsychologische Phantasie.

Ebenso verkehrt, wie die Kantische Auffassung, die auch dem modernen Idealismus den Terminus „Form der Subjectivität überhaupt" für das Ich liefert, ist nun zweitens die rein äusserliche Betrachtung, wobei das Ich die anderen Iche zu einem blossen Gegenstand der Erfahrung macht. Es stellt sich dabei natürlich heraus, dass die Iche, die wir kennen lernen, entstehen, eine Zeit lang auf der Bühne der Geschichte wirken und dann verschwinden. Mithin fassen wir sie abstract zusammen unter dem Gesichtspunkt Familie, Geschlecht, Stamm und Volk, zu dem sie gehören, ganz ebenso wie die Pflanzen oder die Fische. Weil wir nun so von aussen betrachtend ihr Wesen nicht kennen lernen, sondern nur ihre Eigenschaften, die im Verkehr heraustreten, so finden wir, dass diese Eigenschaften sich gleichen,

und obwohl nach Familien, Geschlechtern und Völkern verschieden, sich doch in dieser Verschiedenheit gleichmässig durch Jahrhunderte und Jahrtausende erhalten. Da nun das Abstractum stehen bleibt, während die Individuen entstehen und vergehen, so erklären wir die Allgemeinheiten, wie Geschlecht und Volk, für das Wesen und die individuellen Personen für Zweige oder Knospen an dem Baum unserer Abstraction, d. h. für accidentelle Aeusserungen, Beispiele, Modi, Erscheinungen u. s. w.

Diese Auffassung kann ebensowohl den idealistisch speculativen Ansatz nehmen, als den historischen. Die idealistische ist früher herrschender gewesen, da die allgemeinen Begriffe, die Universalia ante rem und in re und die modernen Hegelschen Ideen blühten; die neuere Auffassung aber ist die empirische und historische, wonach man die Allgemeinheiten nicht aus der Vernunft ableitet, sondern als Gegebenes vorfinden will. Es waltet dabei natürlich eine ignoratio elenchi vor, weil man nicht merkt, dass ein Allgemeines niemals wahrnehmbar, sondern immer nur durch ein Abstractionsverfahren erschlossen wird; allein die Vertreter dieser Ansicht sind auch nicht stark in der Logik, und so ist es ganz natürlich, dass sie in ihrer Denkweise das Allgemeine, wie Volk, Schule, Staat, Kirche, öffentlicher Geist u. s. w., unmittelbar mit den Sinnen zu packen glauben. Nun muss sich demgemäss zeigen, dass die einzelnen Personen von Haus aus Nullen sind, die allen Inhalt erst durch die Umgebung erhalten; denn durch die Tradition der Familie, Schule, des Staates u. s. w. empfängt jedes Individuum seine Vorstellungen, die zeitgemässen Objecte für seine Begierden, seine socialen und politischen Tendenzen, seinen Glauben, seine Wissenschaft, Kunst, industrielle Fertigkeit u. s. w. Die Individuen sind also Nichts vor dem Staate, vor der Kirche, vor dem traditionellen gesellschaftlichen Geiste, sondern sie werden als Producte von diesem geprägt und erscheinen so als Träger und Momente desselben, sie leben in diesem allgemeinen Geiste, der sie erfüllt und zu Wesen macht. Natürlich sind sie diesem herrschenden Geiste nun Hingebung schuldig, da sie Alles, was sie sind, von ihm empfangen haben, und es wird mit einer enthusiastischen Erregung von den Pflichten für diese Allgemeinheiten gesprochen, wobei man gar nicht merkt, wie lächerlich der ganze Ursprung dieser Weltansicht und wie widersinnig die Pflichtforderung ist.

Denn dieser allgemeine historische Geist ist ja nirgends vorhanden, sondern nur ein Product der Abstraction, das man erhält,

wenn man die Vorstellungen und Bestrebungen von Herrn A. mit denen von Herrn B. und C. u. s. w. vergleicht und nach dem Gesichtspunkt des Identischen und Anderen die gleichen Vorstellungen und Bestrebungen zusammenfasst. Das was wirklich existirt, sind nur die einzelnen Personen, die, wenn sie unter ähnliche Einflüsse gestellt werden, ähnlich reagiren, katholisch in katholischen Ländern, protestantisch in protestantischen, polygamisch und despotisch in der Türkei, monogamisch und liberal in England, monarchisch in Preussen, demokratisch in Amerika u. s. w. Der Grund, wesshalb eine gewisse Gleichförmigkeit Vieler möglich ist, liegt darin, dass die individuellen Seelen keine Nullen sind, sondern von Haus aus die Anlagen zu allen Functionen des geistigen Lebens mitbringen. Es wird ihnen daher nichts übertragen und von einem fabelhaften Allgemeingeist von Staat oder Nation geschenkt, sondern sie werden von ganz bestimmten einzelnen Individuen so oder so zu reagiren angeregt, wie die Tragödie uns Thränen, die Komödie Lachen entlockt. Dass sich aber überall gewisse Gleichförmigkeiten ausbilden, ist eine so bekannte Sache, dass man nur auf die Meereswellen, die Gebirgsformationen, die Flüsse u. s. w. hinzublicken braucht, um über diejenigen zu spotten, die wegen der Gleichartigkeit des Wassers im Rhein, seiner gleichartigen Farbe, gleichartigen chemischen Beschaffenheit, gleichartigen Geschwindigkeit, gleichartigen Richtung, seines gleichartigen Ursprungs u. s. w. nun einen Flussgott erdichten, der die einzelnen Tropfen beseele und ihnen alle diese Eigenschaften verleihe. Diese allgemeinen Geister der Völkerpsychologen, ich meine die Kirche, der Staat, die Nation u. s. w., existiren allerdings als selbständige, herrschende, wohlthätige und verehrungswürdige Wesen, aber nur in einer ungeahnten Sphäre, nämlich in den Irrthümern und falschen Schlüssen logisch ungeschulter Köpfe; sie verschwinden aber ebenso leicht, wie alle mythologischen Fabelwesen durch einfaches richtiges Denken, und sie führen ein amphibisches Dasein, halb geglaubt und halb nicht geglaubt, bei Solchen, die zuweilen richtig denken, zuweilen aber durch Ideenassociationen und alten Aberglauben genarrt werden. Die Kirche, der Nationalgeist, der Staat sind nach derselben Methode substanziirt, wie die Aphrodite und der Teufel; denn die vielen gleichartigen Liebesregungen und die vielen bösen Begierden, die auch historisch zusammenhängen, schienen eine einheitliche inspirirende Macht als bleibende Allge-

meinseele zu verlangen, wie die Volksseele und die anderen Allgemeingeister des modernen völkerpsychologischen Aberglaubens.

Wie aber die alten Götter ihre Opfer und ihren ganzen rabiaten Cultus hatten, so ist es nicht anders zu erwarten, als dass auch der moderne Aberglaube seinen ehrlichen Enthusiasmus, sein ernstgemeintes Pflichtbewusstsein, ja auch seine Ethik entwickelt. Ueber diese letztere hat jüngst Hugo Sommer in den Preussischen Jahrbüchern bei Beurtheilung von Wundts angeblich auf Thatsachen und Gesetze aufgebauter Ethik ganz vortrefflich gerichtet, wobei er nur zu nachsichtig noch einen gewissen wissenschaftlichen Charakter dem Buche zugesteht, während vielmehr, die Wahrheit zu sagen, alle Strenge und Kunst wissenschaftlicher Behandlung zu Grunde gehen muss, wenn man in diesen Fortschrittsenthusiasmus einlenkt und die eigentlichen dramatis personae, welche allein Werth und Interesse haben, ausschliesst, um sich dem alten Dämonenkult, der hier Cultur der Nation oder der abstracten Menschheit heisst, zu ergeben und dem Phantome zukünftiger, allgemeiner irdischer Glückseligkeit nachzujagen, statt sein eigen Haus vernünftig zu bestellen.

Der Idealismus und dieser positivistische Standpunkt haben trotz ihrer diametral verschiedenen Natur doch als Gegensatz gegen die Wahrheit wieder einerlei Fehler. Beide nämlich verfehlen das Ich und müssen desshalb das Wesen in einem substanziell Nichtseienden suchen; sie unterscheiden sich aber dadurch, dass die Idealisten das Allgemeine der Idee und mithin den absoluten Geist im Denken zu ergreifen und zu geniessen glauben, diese Positivisten aber das variable und empirische Gemeinsame aus den zufällig lebenden Personen herausnehmen, es projiciren und ihm in Dienstbarkeit durch nützliche Opfer ihre Verehrung darbringen. Die Idealisten sind desshalb vornehmer, wie Herren, die im Genusse eines Familienfideicommisses stehen, während die Positivisten, wie ehrliche Plebejer, ihre Nullität einsehen und bereitwillig steuern an den sogenannten Zeitgeist, den sie für ein höheres, seiner Substanz nach freilich ihrem Unterthanenverstande unerkennbares Wesen halten. Wie sich nun das Gemeinsame von dem Allgemeinen (Idee) unterscheidet, so unterscheiden sich diese beiden Sekten; die Einen haben darum eine speculative, die Anderen eine inductive oder empirische Methode; die Einen suchen das Identische und Ewige, die Andern ein Variables, in der Zeit Fortschreitendes, wobei es freilich nicht sicher ist, ob dieser pro-

jectivische Gemeingeist nicht einmal Rückschritte macht und wieder recht barbarisch wird; die Einen huldigen der Autorität, die Andern der Majorität, u. s. w.

Das Gemeinsame ist aber kein Gemeingeist; denn es hat kein Bewusstsein von sich und für sich, ebensowenig wie, wenn sich ein Bogen Papier, ein Schwan, ein Schneeball und ein Eisbär zusammenfänden, als Gemeingeist dann die weisse Farbe auftreten könnte. Der Gemeingeist lebt als gute Gesinnung nur in den Einzelnen, für sich aber ist er nichts. Man kann dies auch durch den progressus in infinitum zeigen; denn der Gemeingeist muss schon als Familiengeist auftreten, weil Einiges doch immer allen Familiengliedern gemeinsam ist; nun existiren sofort viele Millionen von verschiedenen Familiengeistern, die aber wieder einen gemeinsamen Geschlechtsgeist haben, der wieder im Plural auftretend einen Stammgeist fordert; dieser aber zieht wegen der Pluralität wieder einen Volksgeist nach sich; da dieser wieder wegen der vielen Völker einen Mitteleuropageist fordert und dieser mit dem Südeuropa- und Afrikageist u. s. w. endlich einen Menschheitsgeist erzeugt, der aber zunächst nur für jedes Jahr oder Jahrzehnt einigermassen abgegränzt werden kann und dann wieder einen gemeinsamen Geist für mehrere Jahrzehnte, die alle ihren besonderen Geist haben, verlangt, so geht die Sache in's Unendliche fort; denn die Zeit hat bei diesen Empirikern kein Ende, und sie geben sich in's Blaue hinein mit ihrem zufällig gerade so oder so beschaffenen Zeitgeiste zufrieden, der ja nach Belieben particulärer oder umfangreicher vorgestellt und vergöttert wird. Die Unmöglichkeit, diese verschiedenen Geister unter einen Hut zu bringen und es auch bei aller Phantasie so auszumalen, als ob nicht die einzelnen Personen, sondern der projectivische Gemeingeist selbst biographisch eine Geschichte hätte und bei aller Veränderung immer dasselbe Wesen bliebe, beweist genügend, wie leer und seelenlos diese Abstraction ist, für die nur diejenigen schwärmen, welche nicht recht bei sich zu Hause sind, ihr eigenes Ich und das ihrer Mitmenschen nicht kennen und würdigen, dagegen bloss Erscheinungen der Sinne beobachten und darüber Thatsachen und Gesetze aufstellen, als wenn Erscheinungen und Gesetze anderswo sich finden könnten, als nur in dem Bewusstsein eines Ichs, welches sich als Wesen von diesen seinen Functionen und deren Inhalt unterscheidet.

Die Persönlichkeit.

Im Gegensatz nun gegen alle frühere Philosophie, welche das Ich immer bloss in einer seiner Functionen suchte, entweder im Willen, oder im Intellekt, oder in der zu Erscheinungen führenden Handlung, müssen wir die Quelle der Functionen selbst zur Anerkennung bringen. Man machte es bisher wie der Hund, der in den Stock beisst, mit welchem man ihm droht, ohne die Person, welche den Stock führt, zu belästigen. Lassen wir diese Aeusserungen, diese Erscheinungen, diese Willens- und Gedankenbestimmungen als secundär bei Seite und wenden uns an die erste Hand.

Das Ich aber mit seinem Ichbewusstsein ist ganz nackt und kahl; es ist darin nichts Interessantes zu sehen; denn das Theater der Welt liegt in den Functionen, wesshalb es auch sehr natürlich ist, dass man sich an diejenigen Oerter hindrängte, wo möglichst viel auf der Bühne vorgeht. Nichtsdestoweniger darf uns dies nicht abschrecken; denn wie an dem durchsichtigen Glase des Prismas nicht viel zu sehen ist, dennoch aber, wenn wir es wegnehmen, alle die schönen Regenbogenfarben an der Wand verschwinden, so fallen mit dem Ich auch alle die reichen Functionen der Erkenntniss, des Willens und der Kunst dahin. Denn wer in der Schopenhauerschen Weise behauptete, „der Wille sei in Wahrheit der ganze Mensch“, oder in Hegelscher Weise, „die Vernunft sei im Menschen das Erste und Ursprüngliche“, oder in positivistischer Weise, „der Mensch sei durch und durch historisches Produkt“, der wäre schlimm daran, ungefähr wie ein Schneider, der einen Rock machen soll für einen nicht-existirenden Menschen. Wenn man nämlich das kleine Pronomen „Ich“ vor den Verben „Wollen, Denken, Handeln und Leiden“ weglässt, dann behält man lauter prächtige Zahlen übrig, die mit Null multiplicirt werden sollen.

Verachten wir also das unscheinbare Ich lieber nicht; denn wenn es sich bei genauerer Betrachtung herausstellt, dass die Güter des Willens, die Reichthümer der Erkenntnis und die schönen Forderungsrechte auf Leistungen kein bekanntes Rechtssubjekt haben, so wird man bald von allen Seiten auf das Ich zeigen, welches als verborgener Erbe hervortritt, auf alle diese umstrittenen Schätze Anspruch erhebt und sie rechtsgültig zugesprochen erhält.

Ichheit und Persönlichkeit sind nicht dasselbe. Es giebt keine Verdoppelung des Ichs.

Es fragt sich nun, wie das Ich mit dem Ichbewusstsein, welches schon bei dem Thier anzunehmen ist, zur Persönlichkeit wird. Denn Persönlichkeit und Ich ist nicht dasselbe. Die Persönlichkeit ist das Ich in einem gewissen Zustande, auf einer gewissen Stufe der Entwickelung, und es handelt sich darum, diese specificirende Bedingung zu definiren. Denn dass Ich und Persönlichkeit nicht identisch ist, kann man auch schon durch die hypnotischen Experimente zeigen, wo durch Suggestion dem hypnotisirten Subjecte eine Persönlichkeit, ein fremder Name zuerkannt wird, den es nun wirklich annimmt, indem es sich für die fremde Persönlichkeit erklärt. Es ist zwar völlig unwissenschaftlich, wenn man nun von einer Verdoppelung des Ichs oder der Persönlichkeit spricht; denn der angeblich Verdoppelte hat auch nicht ein Tüttelchen Gedanken, Gefühle und Bewegungstendenzen oder Künste mehr, als er vorher hatte. Vielmehr bleibt das Ich mit seinem ganzen geistigen Besitz völlig identisch, und nur die Urtheilsfähigkeit wird ausser Coordination mit den Beziehungspunkten des unmittelbaren Bewusstseins gesetzt und auf das Material der Suggestion beschränkt. Dass der Hypnotische sich aber als fremde Persönlichkeit bezeichnet, beweist, dass das Ich als solches ganz kahl ist und nicht mit der Persönlichkeit selbst zusammenfällt. Hierdurch erklärt sich auch die sonst so sonderbare Annahme Kants, der Idealisten und Positivisten, dass das Ich bloss formale Einheit des Bewusstseins wäre; denn dass dies wegen der sonstigen Inhaltslosigkeit des Ichs so scheinen kann, ist ja hierdurch in die Augen fallend. Gleichwohl ist das Ichbewusstsein nur ohne sonstigen Inhalt; es hat aber seinen specifischen Inhalt, der sich z. B. von dem Bewusstsein einer Tast-, Ton-, Farben-Empfindung unterscheidet; und ebenso wie jede Tonempfindung keinen anderen Inhalt hat, als sich selbst, und dennoch nicht inhaltslos ist, so ist auch das Ichbewusstsein nur nichts anderes noch, als was es ist; es ist selbst aber sehr viel, nämlich das Bewusstsein des Wesens oder der Substanz selbst. Aus diesem Grunde kann das Ichbewusstsein mit jedem beliebigen Inhalt seiner Functionen sich vereinigen und darum auch bei Lähmung der Coordination in dem Hypnotischen von der suggerirten Vorstellung einer anderen Person ausgesagt werden, was ebensowenig wunderbar ist, als dass jeder Schüler bei einem Brief-Aufsatze einen beliebigen fremden

Menschen mit „Ich“ sprechen lässt, ohne dass er dadurch eine doppelte Persönlichkeit und ein verdoppeltes Ich hätte.

Die Persönlichkeit besteht nicht in der Coordination der geistigen Vermögen.

Sehr lehrreich sind nun auch die hypnotischen Experimente, weil sie in auffälliger Weise selbst dem gewöhnlichen Verstande zeigen, was man bei subtiler Analyse auch ohne diese pathologischen Thatsachen finden könnte, dass die Coordination der geistigen Functionen untereinander noch nicht das Wesen der Persönlichkeit ausmacht. Denn unsere drei geistigen Functionen sind ihrer Natur gemäss einander zugeordnet, so dass bei einer gewissen Vorstellung ein zugehöriges Gefühl und bei diesem eine zugehörige Handlung erfolgt. Nun kann man deutlich sehen, dass der Hypnotisirte bei der Vorstellung von einem Gegenstande, die ihm suggerirt wird, auch die entsprechenden Gefühle äussert, Lust oder Abscheu u. dergl., und dementsprechende Bewegungen in ganz natürlicher Weise vollzieht. Wenn nun die Vorstellung auch fictiv und das Gefühl jenachdem für die Zuschauer lächerlich ist, so ist doch die Bewegung zweckmässig, und man kann nicht leugnen, dass das Coordinatensystem der geistigen Functionen wirklich im Gange ist. Gleichwohl wird Niemand einen Hypnotisirten eine Persönlichkeit nennen. Auch bei den Somnambulen hat man ganz dieselbe Erscheinung. Sie handeln ihrem Gefühl entsprechend, und ihr Gefühl steht in Zuordnung zu gewissen Vorstellungen, die in ihrem Bewusstsein lebendig sind. Also ist ihre geistige Maschinerie im Gange, und dennoch gelten sie mit Recht für unzurechnungsfähig und werden weder vom Gericht noch von ihren Angehörigen als Persönlichkeit betrachtet, da man vielmehr mit ihnen wie mit einer Sache umgeht und sie nur dadurch von den anderen Sachen unterscheidet, dass besonders werthvolle und geheimnissvolle Kräfte in ihnen vermuthet werden, die bei geeigneter ärztlicher Behandlung aus ihnen hervorgehen könnten, nämlich die in ihrem augenblicklichen Zustande fehlende Persönlichkeit.

Die Persönlichkeit besteht nicht in der Ausbildung des Verstandes und des Bewegungsvermögens.

Man könnte nun meinen, dass es wesentlich auf die höhere Ausbildung unserer geistigen Vermögen ankäme, um der Persönlichkeit theilhaftig zu werden, da ja Kinder vor Gericht noch als unvollkommene Rechtspersönlichkeiten gelten und erst bei körperlicher Reife, die mit der durchschnittlichen Ausbildung des Verstandes zusammenfällt, Mündigkeit erhalten. Allein

das wäre eine Täuschung; denn es kann Jemand ein ausgezeichneter Mathematiker sein und als Mineralog, Chemiker, Anatom, Astronom u. s. w. die Beziehung der Erscheinungen untereinander mit grossem Verstande erkennen, ohne dass wir dasjenige, was Persönlichkeit heisst, bei ihm fänden, wie denn auch Geisteskranke in allen diesen Wissenschaften Bescheid wissen können und dennoch ihrer persönlichen Rechte nicht geniessen.

Ebenso ist eine erstaunliche Ausbildung unseres Bewegungsvermögens zu allerlei Künsten möglich, ohne dass dadurch volle Persönlichkeit gewährt würde. Clavier spielen, die feinsten Stickereien arbeiten, schwimmen und andere Künste ausüben kann selbst der Geisteskranke, und auch bei sonst Gesunden sehen wir nicht, dass durch solche Fertigkeiten der Charakter der Persönlichkeit vermehrt würde.

Da dergleichen Thätigkeiten nicht ohne fortwährende Begleitung der Gefühle möglich sind, welche durch Beifall oder Missfallen die Thätigkeiten bestimmen, hier hindern, dort zur Fortsetzung treiben, wie z. B. ein feines ästhetisches Gefühl, so ist auch die Ausbildung des Gefühls in bestimmten Gebieten keine Bedingung der Persönlichkeit.

Die Persönlichkeit beruht auf der Coordination zwischen Bewusstsein und Erkenntniss und demgemässer Selbsterkenntniss.

Wenn nun in allen diesen Beziehungen die Persönlichkeit nicht besteht, so bleibt ein Gebiet der Beziehungen übrig, das wir jetzt zu untersuchen haben. Wir mussten nämlich oben zwischen Bewusstsein und Erkennntiss unterscheiden. Da nun aber alle Erkenntniss auf Daten beruht, die als Beziehungspunkte für den Schluss benutzt werden und alle Daten zuletzt in dem unmittelbaren Bewusstsein vorliegen, so müssen wir auf dieses zurückgehen.

Setzen wir also als unmittelbar gegeben das Ichbewusstsein und Empfindungen (als bewusste Bewegung) und Gefühle, so wird nun die Erkenntniss die Coordination dieser Beziehungspunkte auffassen und dadurch eine Selbsterkenntnis hervorbringen, indem das Ich als bleibender Träger der wechselnden Bestimmungen sich erkennt und desshalb von sich sagt: ich empfinde, ich fühle, ich erkenne. Dies ist die erste Selbsterkenntniss und die Grundlage oder das Wesen aller Persönlichkeit. Damit man sich nicht einfallen lasse, dies etwa auch bei dem hypnotischen Individuum finden zu wollen, erinnere ich daran, dass zwar die Coordination der Functionen auch bei diesem bleibt, dass aber die Beziehungspunkte ihm

nicht durch unmittelbares Bewusstsein, sondern durch Suggestion gegeben werden. Denn wenn man ihm eine rohe Kartoffel giebt und zu ihm sagt, es sei eine Feige und schmecke doch sehr schön, so wird er betheuern eine Feige zu kauen und Lustgefühle äussern. Also wird er nicht durch unmittelbares Bewusstsein, d. h. nicht durch Sehen, Tasten, Schmecken u. s. w. bestimmt, sondern seine Erkenntniss arbeitet bloss mit den suggerirten Anschauungen und Vorstellungen. Die Selbsterkenntniss unterscheidet sich desshalb vollkommen von diesem abnormen Zustande, sofern sie als Beziehungspunkte nur das unmittelbare eigene Bewusstsein hat.

Keine Function aber kann verloren gehen; denn wohin sollte sie gehen? Ohne das Ich wäre sie ja gar nicht da. Und wenn sie beim Auswandern das Ich mitnähme, so wäre sie ja vom Ich nicht fortgegangen. In's Nichts überzugehen (wie so Viele sagen, ohne etwas dabei zu denken,) wäre ihr aber ganz unmöglich, weil das Nichts nicht ist. So müssen die Functionen also alle im Besitze des Ichs bleiben. Daraus folgt, dass das Ich, je mehr seine Functionen zunehmen, auch immer mehr von sich erkennt und zu sagen weiss, so dass die im sogenannten Gedächtniss gebliebenen Vorstellungen und Erkenntnisse von dem Ich als sein Wissen anerkannt und für neue Erkenntnisse benutzt werden, ebenso wie die sich wiederholenden und immer reicher specificirenden Gefühle, die sich bei allen Vorstellungen und Bewegungen äussern, als sein Charakter ihm bekannt sind und wie drittens auch die immer mannigfaltiger und complicirter ausgeführten Bewegungen von ihm als seine Fertigkeit oder Kunst geltend gemacht werden.

In diesen drei Beziehungen wächst demgemäss die Selbsterkenntniss. Da aber das Ich sehr bald bemerkt, dass seine Functionen von einer fremden Ursache in's Spiel gesetzt werden, die ihm doch nur in dem ideellen Inhalt seiner eigenen Vorstellungen erscheinen kann, so projicirt es sich gegenüber ein Object nach seinem Bilde uud tritt auf diese Weise in eine auswärtige Beziehung von Selbst zu Selbst. Die frühere Philosophie hat dies niemals erkannt, sondern immer den Willen mit dieser neuen Verhältnissbestimmung verwechselt. Es ist daher wichtig, die Unterscheidung bestimmt zu definiren und zwar nach allen drei Functionen.

Was zuerst die Erkenntniss betrifft, so haben wir in den Anschauungen von Dingen oder Personen immer nur unsere Vorstellungen. Sobald wir aber zu dem Schluss gekommen sind, dass

diesen Anschauungsbildern ein von uns verschiedenes Selbst zu Grunde liege, das in derselben Weise von den Erscheinungen abstehe, wie unser Ich sich von seinen Functionen unterscheidet, so müssen nun die Erscheinungen immer gedeutet werden als Zeichen, die nicht an und für sich selbst das fremde Ich bilden, sondern von demselben nur eine Aeusserungsweise enthalten. Wird z. B. in der Erscheinung eine sich zur Faust ballende Hand vorgestellt, so ist damit die Erkenntniss nicht fertig, sondern man muss nach der Analogie mit sich schliessen, dass das fremde Ich bei seinen Gedanken über uns in Zorn gerathen sei, diese Bewegung seiner Muskeln veranlasst habe und uns wahrscheinlich etwas Gefährliches vorbereite. Es ist klar, dass diese Art von Erkenntniss völlig verschieden ist von der blossen Auffassung und Ordnung der Naturerscheinungen, indem dabei als Gesichtspunkt immer das Verhältniss von zwei in den Erscheinungen selbst gar nicht gegebenen Wesen massgebend für die Deutung wird.

Nehmen wir nun die Function des Willens, so äussert sich derselbe überall in den Gefühlen von Lust und Unlust und zwar bei allen Vorstellungen und Bewegungen. Bei jeder Sinnesempfindung haben wir eine Willensäusserung, da wir entweder Aufhören oder Fortdauer derselben wollen. Jede Vorstellung äusserer Dinge gefällt oder missfällt uns, und wenn wir z. B. ein Buch lesen, so ist es ohne den beifälligen Willen nicht möglich weiter zu lesen, und unsere Willensäusserungen begleiten überall den ideellen Inhalt des Gedachten. Himmelweit von diesen Gefühls- oder Willens-Bestimmungen verschieden ist es aber nun, wenn unsere Erkenntniss uns das uns Angenehme oder Unangenehme als das Werk eines fremden Ichs hinstellt. Möge uns z. B. ein Buch erfreuen, und man stelle sich nun vor, es sei uns von einem Anderen geschenkt oder entwendet. Dadurch entsteht ein ganz neues Verhältniss, und die Freude oder bei anderen Dingen der Verdruss an den Erscheinungen und Vorkommnissen wird nun etwa persönliche Zuneigung oder Abneigung, Liebe oder Hass zur Folge haben, welches auch Willensbestimmungen sind, aber sich nicht mehr auf die unmittelbaren Veranlassungen, sondern mittelbar auf ein metaphysisches Verhältniss unseres Ichs zu einem anderen Wesen beziehen. Dieses Verhältniss nenne ich ein persönliches und schreibe jeder Person in dem Verhältniss zu der anderen eine Gesinnung zu und unterscheide sie von dem Willen,

der bloss eine einzelne Folge, eine einzelne Aeusserung, ein Zeichen für das Verhältniss bildet.

Ebenso drittens sind nun auch alle Bewegungen nach diesem neuen Verhältniss anders aufzufassen; denn für jede Kunstleistung muss ein Wille angenommen werden, damit die Bewegung zur Auslösung komme. Z. B. ich will eine Sonate spielen und thue es; ich will sie richtig und schön spielen; das Thun wird nun nach diesem Willen beurtheilt, indem man die Gesetze der Musik berücksichtigt und darnach die Leistung misst. Etwas ganz Anderes ist es aber, wenn ein Liebhaber ein Ständchen bringt. Die Gefeierte wird sich um denjenigen Willen, der die Kunstleistung auslöst und eine mehr oder weniger vollkommene Probe von Talent zum Besten giebt, viel weniger bekümmern, als um das persönliche Verhältniss, welches die Gesinnung der Liebe ist und sich in solchen und ähnlichen Willensbestimmungen und zugeordneten Handlungen und Kunstleistungen an den Tag legt. An dem Taschentuch der Desdemona lag dem Othello nicht viel, und wenn es verbrannt oder zerrissen wäre, so hätte das seine Gemüthsruhe nicht gestört; aber dass sie es, wie er meinte, einem fremden Liebhaber gegeben, das berührte sein persönliches Verhältniss und brachte ihn zur Raserei.

Die Persönlichkeit beruht also auf der Selbsterkenntniss, indem das Ich sich als Eigenthümer seines Verstandes, seines Wissens und Vorstellens weiss, ebenso seinen Charakter, d. h. die allgemeinen Formen seines Willens kennt und drittens auch seine Fertigkeiten und Künste als ihm selber zugehörig auffasst, wohin auch sein Leib und seine physische Macht, sein Vermögen u. s. w. gehört. Aber alle diese Selbsterkenntnis genügt doch noch nicht zur Definition der Persönlichkeit, sondern es gehört dazu zweitens eine metaphysische Erkenntniss; das Ich muss sich nämlich als Wesen einem anderen Wesen gegenüber in Verhältniss setzen. Erst in dieser metaphysischen gesellschaftlichen Beziehung kommt auch die Selbsterkenntniss überhaupt zu Stande, und daher hat Prof. Rauber in seinem Homo sapiens ferus ganz Recht, dass ohne Gesellschaft der Mensch nicht zur Erkenntniss seiner Menschheit kommen könnte; denn das Ichbewusstsein ist zwar unmittelbar gegeben und durch kein mittelbares Erkennen jemals zu erreichen. Wenn wir aber nicht durch gewisse Erscheinungen, die wir nicht auf unser Ich als Ursache zurückführen können, genöthigt wären, unserem Ich ein anderes Ich gegenüber zu stellen, so könnten wir das Ich nicht zum Beziehungspunkte nehmen, um mit Beziehung

auf die zugeordnete Ursache der nicht von uns herrührenden Bewegungen den Begriff eines Selbst zu gewinnen. Die Idealisten täuschen sich, wie ich schon oft gezeigt habe, wenn sie die Begriffe als das Allgemeine bezeichnen; denn die Allgemeinheit ist dabei accidentell, und es würde hier schon die Zweiheit genügen. Das, worauf es ankommt, ist die Möglichkeit, das Ichbewusstsein zum Beziehungspunkte zu machen, und dies geschieht durch Deutung der Erscheinungen in der Weise, dass mit der Selbsterkenntniss zugleich die Kategorie der Ursache als zugeordnete entspringt, indem wir das Ich einem anderen hinzugedachten Ich gegenüber durch die Beziehungseinheit Selbst erkennen.

Mit der Selbsterkenntniss entspringen also sofort in demselben Schluss gegeben die socialen Beziehungen. Diese zu erörtern, wie sie zwischen Familiengliedern, in Freundschaften, in ökonomischen, civilrechtlichen und politischen Verhältnissen stattfinden, ist hier nicht unsre Aufgabe. Es liegt uns nur daran zu zeigen, dass ohne Ich und ohne Selbsterkenntniss kein einziges Verhältniss dieser Art möglich wäre.

Zweiter Theil.

Neue Grundlegung der Logik.

Die neue Dialektik.

Einleitung.

Nothwendigkeit einer absoluten Methode.

Die Specialisten der Wissenschaft hegen überall die Meinung, dass man nur allmählich und mit vieler Arbeit in die eigenthümliche Methode Einsicht gewinne, die gerade für ihr Fach charakteristisch sei und sich weder durch das Studium eines anderen Fachs, noch gar durch philosophische Betrachtung a priori erwerben lasse. Diese Meinung hat ihren Grund erstens darin, dass die Specialisten oft ohne philosophische Vorbildung an ihr Fach gehen und die Methode daher erst an und in dem besonderen Stoffe kennen lernen. Ein zweiter Grund liegt in dem Verhältniss der Specialwissenschaften untereinander. Für jede Methode nämlich sind einerseits gewisse allgemeine Regeln, andererseits aber auch gewisse Gegenstände als Beziehungspunkte erforderlich, auf welche die Regeln angewendet werden sollen. Da nun die Anwendbarkeit der Regeln die Vertrautheit mit den Gegenständen voraussetzt, die Gegenstände aber in allen Specialwissenschaften verschieden sind, so scheint eine jede Wissenschaft ihre eigenen Methoden zu haben. Gleichwohl zeigt sofort das Beispiel der Mathematik, dass eine solche Annahme trügerisch ist; denn so sehr auch das Addiren, Subtrahiren und die Regel de tri jedem Kinde geläufig ist, so zeigt sich doch ein Mediciner, der die Blutwärme technisch beurtheilen kann, ungeschickt in der doppelten Buchführung, und ein Buchhalter versteht nicht sogleich die Rechnungen der Lehrer bei der Bestimmung der Censur u. s. w. Wenn nun die Kenntniss der Gegenstände, auf welche die Methode angewendet wird, das Wesen der Mathematik ausmachte, so müsste es eine medicinische Addition und eine davon verschiedene buchhälterische geben, d. h. man würde eingestehen, dass man von

der Mathematik noch nichts wisse. Die Meinung der Specialisten ist also ebenso erklärlich, wie trügerisch; denn so gewiss auch die allgemeine logische Bildung noch nicht befähigt, sofort die spectroskopischen Linien zur chemischen Definition eines Körpers zu benutzen, eine methodisch correcte chirurgische Operation am Ellbogengelenk zu machen, oder einen griechischen Satz zu construiren, so gewiss ist es dennoch, dass alle specialistischen Methoden auf den einfachen und allgemeinen logischen Grundsätzen beruhen und dass es nur eine einzige Logik giebt, welche von den specialistischen Anwendungen völlig unabhängig auf einen apriorischen Ursprung hinweist.

Wenn nun die Meinung der Specialisten sich sehr einfach aus dem perspectivischen Standpunkte, den sie innerhalb der Enge ihres Faches einnehmen, erklären lässt, so versteht sich auch leicht die Thatsache, dass Keiner von denen, welche die Logik oder die Methodenlehre wissenschaftlich behandelt haben, jene Meinung theilte, sondern dass alle Logiker ohne Ausnahme den universalistischen Charakter ihrer Wissenschaft proclamiren. Der Grund dieser Universalität liegt darin, dass alle Methode den Antheil des Denkens an der Erkenntniss der Dinge betrifft, dass aber das Denken oder der Verstand und die Vernunft von einerlei Art ist und mithin die Logik als Beschreibung des Denkens auch nur immer Formen von einerlei Art liefern kann. Wenn nun irgendwelche Gegenstände oder Inhalte des Bewusstseins gedacht werden sollen, so verfährt das Denken auf seine Art, ebenso wie die Vögel mit zwei Beinen, die Pferde mit vieren und die Fliegen mit sechsen gehen, d. h. es muss ein apriorischer Charakter der logischen Formen anerkannt werden, da wir nun einmal gerade auf die Art denken, wie wir nach der Natur des Denkens immer und von vornherein denken müssen. Denn das Pferd geht nicht desshalb auf Vieren, weil es sich über eine Wiese bewegt, oder weil es einen Berg erklimmt, sondern weil dies seine natürliche Fortbewegungsart ist.

Ist die Methode aber a priori bestimmt, weil sie aus der Natur des Denkens und nicht aus der Natur der zufällig gegebenen Gegenstände des Denkens herstammt, so folgt daraus zwar nicht, dass die Methode des Denkens von uns ohne vorhergehende eigene Uebung im Denken und ohne Erfahrung bei der Analyse fremder Gedankengänge erkannt werden könnte (eine solche Deutung des Apriorischen findet sich auch nur bei Unwissenden oder Bornirten,

wesshalb es ein Zeichen der Ungerechtigkeit ist, wenn selbst kluge Köpfe der Hegelschen Dialektik dieses vorrücken); es folgt aber, dass die Methode nothwendig einen universalistischen Charakter und eine apriorische Gültigkeit besitze; d. h. diese beiden Charaktere gehören als Coordinaten zu dem Begriff der Logik überhaupt. Ist dies aber zugestanden, so wird man weiter einräumen, dass es eine absolute Methode geben müsse, die man desswegen auch zu suchen und zu fordern hat, wenn sie nicht schon gefunden ist.

Unter absoluter Methode verstehe ich die einzige; denn sobald man eine relative Methode entgegensetzt, so muss man auch eine Vielheit derselben annehmen, da ja nach den gegebenen Bedingungen bald diese, bald jene brauchbar oder nothwendig sein wird. So wendet man z. B. bald den indirecten Beweis, bald den directen an und verfährt anders, um zu definiren, als wenn man einen Begriff eintheilen will. Eine absolute Methode ist daher nur die, welche von allen Bedingungen unabhängig eine einzige Form hat und mithin immer und überall zur Geltung kommt.

Es ist gar nicht anders zu erwarten, als dass die Philosophierenden im Anfang ihre Gedanken ausbildeten, ohne auf irgend eine Methode dabei zu achten, wie dies desshalb sowohl bei allen den älteren Philosophen vor Sokrates, als auch noch heute bei allen ungeschulten Menschen vorkommt und bekannt ist. Auf der zweiten Stufe der Entwickelung werden sich dann mehrere verschiedene Methoden bemerklich machen, wie man ja von Zenon und Sokrates zuerst solche Methoden im Denken oder Beweisen geübt und bemerkt sieht. Hierauf folgt natürlich, sobald die Aufmerksamkeit auf die Sache einmal gerichtet ist, die allmähliche Eroberung des ganzen Gebietes, ich meine die umfassende Ausarbeitung der Logik, wie wir dies bei Platon, Aristoteles und den Späteren in vielen Schriften vollzogen sehen. Ist aber diese grosse Besitzergreifung erfolgt, so findet die Arbeit doch nicht eher ihren Abschluss, als bis die Vielheit der in dem logischen System gegebenen Formen auf eine letzte und einzige Form zurückgeführt werden kann, welche als absolute Methode allen Modificationen zu Grunde liegt. Mir will es scheinen, wenn ich die Geschichte der Logik überblicke, als wenn erst auf Grund der Fichteschen Wissenschaftslehre Hegel eine solche Forderung gestellt und in seiner Dialektik ihr zu genügen versucht hat.

Man mag nun über Hegels Dialektik denken wie man will,

so wird man die souveräne Hoheit der von ihm geforderten Leistung doch nur dann ableugnen können, wenn man principiell eine Vielheit von Methoden nebeneinander fordern zu müssen glaubt. Es giebt in der That mehrere Philosophen, welche gleich auf den Titel ihrer Bücher schreiben, dass sie von der deductiven und inductiven Logik handeln wollen, oder bald eine analytische, bald eine hypothetische Behandlung ihres Gegenstandes verheissen; allein es ist nur ihre Kurzsichtigkeit daran schuld, dass sie nicht bemerken, wie auf beiderlei Weise doch nur ein und dasselbe gethan, nämlich gedacht wird. Sie hätten also erforschen müssen, aus welchem Grunde man nach beiden Methoden denken könne, wenn das Denken nicht als Denken auf beiden Wegen gleich und identisch sein soll. Ein und derselbe Mensch kann zwar in Beziehung zu seinem Vater ein Sohn, in Beziehung zu seiner Schwester ein Bruder genannt werden und sich in beiden Beziehungen anders benehmen; gleichwohl muss, möge man das Verhältniss individuell, particulär oder abstract bestimmen, in der eigenthümlichen Natur des Menschen, welcher Sohn und Bruder ist, der Grund dieser gemeinschaftlichen Verhältnisse liegen. Desshalb kann ich auf keine Weise einräumen, dass es von Haus aus zwei verschiedene letzte Methoden des Denkens gebe, und ich behaupte, dass man bei solcher Voraussetzung mit Unrecht den gleichen Namen „Denken“ für beide Wege gebrauche. Wer nicht eine absolute, d. h. eine einzige Methode des Denkens zugeben will, dem soll auch das Recht, den gleichen Namen des „Denkens“ für seine verschiedenen Methoden anzuwenden, aberkannt werden, und er soll sich darein finden, wie für das Sehen und Hören, so auch für den inductiven und deductiven, oder für den analytischen und synthetischen Weg verschiedene Geistesfunctionen in Anspruch zu nehmen, wodurch freilich die lächerliche Folge entsteht, dass dann beiderlei Methoden nicht mehr miteinander verglichen und von derselben Vernunft beurtheilt werden können, wie ja auch der Hörende nicht hören kann, was der Sehende sieht, d. h. es folgt, dass es bei solchen Annahmen mit der Wissenschaft zu Ende ist.

Also wollen wir dankbar anerkennen, dass Hegel den unvermeidlichen letzten Schritt gethan und eine absolute Methode gefordert hat. Ob wir aber seine Definition dieser Methode ebenso bewundern dürfen, das ist eine neue Frage, die eine längere Ueberlegung erfordert. Denn wenn ich hier eine neue Grundlegung der Logik verspreche, so soll dies natürlich nicht bedeuten, dass das

früher als logisch richtig Erkannte jetzt als unrichtig erscheinen müsste, sondern es soll die natürliche und nothwendige Arbeit der Logik zu ihrem Abschluss gebracht werden, indem ich die vielen noch immer zerstückelten Gesetze, Regeln und Formen des Denkens auf das eine und allgemeine Wesen des Denkens zurückführen will. Dass eine solche Aufgabe erkannt ist, dafür ist Hegels Dialektik ein Beweis; dass sie aber als noch nicht gelöst gelten muss, das bezeugt der fast allgemeine und oft frenetische Kampf der späteren Philosophen gerade gegen diese Dialektik. Der Grund, wesshalb Hegels Versuch misslingen musste, liegt in seiner falschen idealistischen Weltansicht. Mithin ist eine neue Grundlegung der Logik eine brennende Frage. Dass diese Frage bisher keine Arbeiter gefunden hat, erklärt sich leicht, wenn man sieht, wie der Markt von so vielen vorübergehenden Zeitinteressen erfüllt war, welche alle Arbeiter für sich in Anspruch nahmen. Die Wissenschaft selbst kümmert sich aber nicht um die ephemerischen Aufregungen und Parteiungen, sondern bestimmt aus ihrer Geschichte die Werthunterschiede der Arbeit und wirft diejenigen bei Seite, welche bloss den Anregungen des Tages folgen, statt die Führung der inneren Bewegung der Wissenschaft zu übernehmen.

Erstes Capitel.

Die Hegelsche Dialektik.

Um die Hegelsche Dialektik zu schätzen, braucht man nur einen Blick zu werfen auf die fragmentarische und vom Zufall bestimmte Art der Forschung und Demonstration, die sich vorher überall verbreitet fand. Das ganze Mittelalter ist gleichsam ohne eigenen Verstand, weil „der Philosoph“, wie der heilige Thomas sich auszudrücken liebt, den nöthigen Bedarf daran geliefert hatte. Ein Bacon taumelt nur so auf die Induction zu, weil er von den tradirten Methoden diese am Besten versteht und von dem Wesen des Syllogismus und des Denkens überhaupt nicht mehr versteht, als ein Mill; Locke streitet gegen Donquixote's Mühlen, indem er angeborene Ideen, die kein Mensch in der von ihm bekämpften Fassung geglaubt hat, mit tausend Streichen zu überwinden sucht. Spinoza schwärmt für geometrische Methode in der Philosophie und ahnt nicht, dass einst schon einmal ein grosser Geometer

gezeigt hat, die Philosophie müsse alle blinden Hypothesen, Definitionen und Axiome, wie sie auch die Mathematik noch voraussetzt, aufheben, um voraussetzungslos und wissenschaftlich zu sein. Dass Spinoza daher in allen logischen und metaphysischen Fragen nicht einmal dazu kommt, die früheren Leistungen zu verstehen, ist gar nicht verwunderlich. Leibnitz überragt die Andern zwar um Haupteslänge, sein Genie treibt ihn aber nur zu Entdeckungen auf specielleren Gebieten, wie in der Mathematik und Mechanik; in der obersten Sphäre des Denkens ringt er bloss darnach, sich mit den überlieferten Begriffen des Aristoteles und der Theologen auszugleichen und durch seine grössere gelehrte Bildung die ungenügenden Versuche der Neuerer, eines Cartesius, Locke und Anderer, abzuweisen; er findet aber keine neue Methode der Philosophie, sondern benutzt die genauer bestimmten Aristotelischen Wege. Leider müssen wir auch Kant in diesen Kreis versetzen; ja er steht durch seine Abhängigkeit von der überlieferten Psychologie und Logik und durch die biedere Fügsamkeit, mit welcher er sich den Kategorien unterwirft, entschieden unter dem souveränen Geiste der Untersuchung, der bei Leibnitz alle Principien nach ihrer Rechtsgültigkeit prüft.

Ueber alle diese Denker erhebt sich Hegel durch seine neue Methode, durch welche das Denken sich erst die Krone aufsetzt und mit einer selbstherrlichen Autorität alle Ordnung der Bewegung in den vielen vermittelten Gebieten der Erkenntniss bestimmt. Wenn man daher den Kreis der eben erwähnten hochansehnlichen Würdenträger der Philosophie überblickt und ihre Schriften mit einer Hegelschen vergleicht, so ist man über den grossen Abstand betroffen; denn mögen jene auch im Einzelnen Vortreffliches, ja in gewisser Beziehung Feineres und Richtigeres bieten, als Hegel, so fehlt ihnen allen doch der königliche Sinn, der durch die absolute Methode alle Untersuchungen durchwaltet und eine bei Weitem überlegene Betrachtung aller Dinge mit sich führt. Wollen wir erklären, wie Hegel auf seinen Gedankengang kam, so lässt sich die historisch-psychologische Anregung leicht auffinden, und man hat schon mehrfach darauf hingewiesen, dass Kant in den Kategorien immer eine Dreitheilung bemerkte und die dritte Kategorie jedesmal als zusammenfassende Einheit der beiden anderen nachwies. Wie er selbst darüber nachdenklich wurde, so ist es natürlich, dass, wenn noch eine weitere Hülfe hinzukam, auch ein kluger Leser auf neue Gedanken gerathen musste. Diese Hülfe kam

durch Fichte, der in seiner Wissenschaftslehre die absolute Methode entsprechend den drei logischen Principien der Identität, des Widerspruchs und Grundes in Thesis, Antithesis und Synthesis gliederte, vom Ich als absolutem Bewusstsein oder Einheit von Subject und Object ausging und dadurch die Möglichkeit sehen liess, nicht bloss die Kantischen Kategorien, sondern alle Gegenstände des Denkens überhaupt in einen logischen Process aufzulösen.

Allein so interessant auch für das Verständniss der persönlichen Entwickelung des Philosophen solche Anknüpfungen an frühere Arbeiten sind, so dürfen sie doch die im Wesen der Sache liegenden Coordinationen nicht verdrängen, die vor Allem Zweck der Forschung bleiben. Demgemäss müssen wir nach zwei Seiten die Coordinaten der Hegelschen Dialektik aufsuchen, erstens nach der Seite des Inhalts, der begriffen und methodisch erforscht werden soll, und zweitens nach der Seite der bisher angewandten Methode, die noch auf einer unvollkommenen Stufe stehen geblieben war.

1. Die Vernunft in der Natur.

Was den Inhalt alles Denkens betrifft, so war bei Kant ein unerkennbares Ding an sich und bei Fichte ein dilettantisch eingeschobener „Anstoss“ übrig geblieben, wodurch das Denken sich von aussen, d. h. empirisch bestimmt sah. Es ist eben ein blosses Zeichen von mangelhaftem Studium oder von Unfähigkeit, wenn einige Geschichtsschreiber der Philosophie immer bei Fichte „den strengsten subjectiven Idealismus“ antreffen wollen, während dieser mit starken und derben Worten die Nothwendigkeit einer rein empirischen Erkenntniss selbst hervorhebt. Mithin ist eine absolute Methode unmöglich, wenn ein unerkennbares Ding an sich uns beliebig und auf unberechenbare Art und Weise afficirt und der empirischen Erkenntniss seine eigenen Wege weist. Sollte desshalb hier geholfen werden, so musste das Object der äusseren Welt erkennbar, d. h. es musste der Vernunft oder dem Denken gleichartig werden; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte eine allgemeine und einzige Methode a priori alle Forschung regeln. Dieser Voraussetzung konnte Hegel nun leicht nachgeben, da er durch gründlicheres Studium von Platon und Aristoteles mit dem griechischen Idealismus vertraut geworden war und das Ding an sich als Vernunft (λόγος), die Natur als demiurgische Vernunft, als sich selbst bewegende Seele, die zur Vernunft sich entwickelt, die Materie als blosses Vermögen, das seine Entelechie in der Seele und in der Vernunft hat, und ähnliche Formulirungen überall gefunden und sich zu eigen gemacht hatte. Nun war für ihn der Bann gebrochen. Die Vernunft

draussen in der Welt und die Vernunft im Innern des Bewusstseins mussten ja von einerlei Wesen sein, und mithin musste eine Methode, die innerhalb des reinen Denkens sich aufdrängt, auch als allgemeine Weltlogik Gültigkeit haben, so dass keine Empirie im Wege stehen konnte, sondern vielmehr auch die empirische Forschung ihren zufälligen und zerstückelten Charakter verlieren und unter Leitung der allgemeinen Dialektik zu einer sicheren und lückenlosen Enthüllung des Natürlichen fortschreiten musste.

Dies ist also die den Inhalt des Denkens betreffende Coordinate für die Hegelsche Dialektik; denn es wäre ja albern gewesen, in der Naturforschung und Weltgeschichte einen dialektischen Process zu fordern und zu suchen, wenn die Natur nicht als irgendwie verkappte Vernunft und das Zufällige der Geschichte nicht als nothwendige Schlussfolge aus den Verhältnissen als allgemeinen Vernunftprämissen vorausgesetzt wäre. Darin lag zugleich die Annahme, dass die Welt gewissermassen endlich entlarvt sei und uns nichts Neues mehr verrathen und offenbaren könne; denn das Höchste, was die sinnenfällige Natur bedeute, schliesse sich im Seelenleben auf und die Seele erkenne sich ihrem Wesen nach in der Vernunft, so dass also die Vernunft das Facit des ganzen Weltproblems enthalte und, da die Vernunft sich selbst durchsichtig ist, auch die absolute Wahrheit ohne Rest erkannt, ausgesprochen und dialektisch deducirt werden könne.

2. Die objective Wendung der Fichteschen Methode.

Prüfen wir nun zweitens die frühere Methode. Sollten wir wirklich annehmen, dass das von Fichte geforderte thetische, antithetische und synthetische Verfahren nur wie ein zufälliger Einfall sich unerwartet eingefunden habe? Es ist freilich nicht zu leugnen, dass in Fichte's Wissenschaftslehre diese Methode gleichsam von ungefähr herabregnet; allein die Beziehungen, die er selbst im Laufe seiner Darstellung hervorhebt, lassen doch sehen, dass eine gewisse Nothwendigkeit dem Einfall zur Geburt verholfen hat. Fichte nämlich erinnert selbst an die logischen Principien der Identität, der Contradiction und des Grundes. Wenn wir nun die bei den früheren Philosophen üblichen analytischen, synthetischen, inductiven und deductiven Methoden betrachten, so werden doch für eine jede derselben die gleichen logischen Principien vorausgesetzt und wirklich gebraucht, um auch nur das Allergeringste logisch darzustellen und zu erweisen. Ein strammes Denken musste also dazu führen, die früheren Methoden als Particularitäten an-

zusehen und in die principielle Region aufzusteigen, in welcher man dann nur eine einzige allgemeine Norm des Denkens finden konnte. Obgleich Fichte diesen Gang besonnener Ueberlegung nicht eingeschlagen hat, so gerieth er doch von selbst auf das gleiche Resultat, da er scharfsinnig in der transscendentalen Einheit des Bewusstseins bei Kant das Princip der ganzen Vernunftkritik erkannte und dadurch in die Region versetzt wurde, wo die Principien zu Hause sind und zu oberst alles Particuläre regeln. Nun ist es klar, dass die Identität überhaupt auf Setzung (Thesis) im Bewusstsein, d. h. auf irgend einen Inhalt des Denkens führen muss. Der Satz des Widerspruchs (Antithesis) zeigt aber, dass nothwendig ausser dem Einen noch etwas Anderes zu setzen sei, das der Identität widerstrebe. Der Satz des Grundes (Synthesis) endlich verlangt eine Vereinbarung zwischen Entgegengesetzten, die sich irgendwie bestimmen. Da die frühere Logik keine anderen Principien als diese kannte, so war es natürlich, dass sich in ihnen nun die allgemeine Natur des Denkens selbst darzustellen schien, und die Fichtesche Methode in der Wissenschaftslehre ist desshalb abgesehen von der ungeschulten und unreifen Art ihrer Anwendung gewissermassen eine Krönung der früheren logischen Arbeit.

Da Fichte seine Wissenschaftslehre nicht in der Weise verfasste, dass er etwa durch vieles Lehren gereifte Erkenntnisse hätte endgültig befestigen wollen, sondern da die Abfassung des Buches selbst wie eine Presse die noch nicht ausgereiften Gedanken aus ihm gleichsam herausdrückte, so ist es natürlich, dass Anfang und Ende des Buches wenig in Einklang steht, und dass z. B. das Ich, welches am Anfang seiner Wissenschaftslehre sich selbst schlechthin setzt, später „gar nicht von dem im wirklichen Bewusstsein gegebenen Ich, sondern nur von einer Idee des Ich“ gelten soll. Es begreift sich daher leicht, dass für Hegel, der eine bessere Schule bei den alten Griechen durchgemacht hatte und auch in der Wissenschaftslehre Anfang und Ende vergleichen konnte, die Methode nicht den scheinbar subjectivistischen Charakter, wie bei Fichte, behielt, sondern von Anfang an gleich auf die Idee bezogen wurde, so dass nun das Subjective und das Objective in ursprünglicher Indifferenz sich in die dialektische Bewegung versetzte. Hierdurch wurde es auch nothwendig, nicht gleichsam von aussen mit der Reflexion das antithetische und synthetische Verfahren nach dem thetischen zum Besten zu geben, sondern die Reihe des Processes schon in dem Princip potentiell

zu bergen, so dass dieses absolute Princip, wie die Aristotelische Natur (φύσις), von selbst zur Entwickelung seiner selbst überging und den Grund der Bewegung in der Negativität als dem antithetischen Moment erhielt, welches sich mit dem Thetischen dann zur Synthesis vermittelte und doch trotz aller Uebergänge bei sich blieb. Darin sehe ich das Charakteristische der Dialektik Hegels, dass er gewissermassen Fichte zu Verstande gebracht hat, indem er die Momente der Methode derart in Eins setzte, dass die dialektische Bewegung und der immanente Process der logischen Entwickelung daraus hervorgehen musste, der gleichgültig die natürlichen objectiven Erscheinungsformen, wie die subjectiven Bestimmungen des seelischen und geistigen Lebens heraussetzt und zu sich in absoluter Selbsterkenntniss nur zurückkehrt, um den unendlichen Cirkeltanz von Neuem zu beginnen und ihn ebenso ewig begonnen, fortgesetzt und beendigt zu haben.

Da die Hegelsche Philosophie grossartig genug ist, um unser Interesse länger in Anspruch zu nehmen, so will ich den Ursprung seiner Dialektik noch deutlicher durch seine Stellung zu Fichte und Kant in's Licht setzen. Kant hatte in seiner Kritik der praktischen Vernunft in der Freiheit ein absolutes Princip gefunden, welches jeden empirischen Inhalt und damit allen von aussen kommenden Zwang und jede zufällige Particularität des Interesses verschmäht. Indem dieses im Subject anerkannte Princip nun bloss das Allgemeine und Nothwendige zu seinem Inhalte hat, wird es zugleich völlig leer und formal und muss seinen ganzen Inhalt draussen suchen, weshalb Kant naiv projectivistisch einen äusseren Gesetzgeber in Gott nach dem Schema der projectivischen Volksreligion postulirte. Welchen Fortschritt macht nun Fichte? Er geht ganz in Kants Gedanken ein, findet aber, dass dieser äussere Gott bei Kant, als postulirt, bloss sein soll und desshalb nicht existirt, es sei denn soweit er durch unsre postulirende praktische Vernunft bestimmt wird. Diese Postulate Gottes und der Weltregierung zieht Fichte desshalb in die Vernunft zurück, um ihren Inhalt lebendig zu machen; denn der Gott lebt ja nur durch unsre praktische Vernunft. Mithin ist nun Kants Ideal erfüllt; der Gott ist lebendig geworden in uns, er ist unser sittliches Leben; die Weltregierung ist kein transscendenter Traum mehr, sondern wird von uns in sittlichem Handeln realisirt. Diese pantheistische Wendung, wodurch Fichte die etwas kindischen Postulate Kants zur Vernunft brachte, erfüllte den Geist mit

einer unendlichen Kraft und Herrlichkeit, wie sie sich z. B. in den Reden an die Deutsche Nation ausspricht. Zugleich aber war plötzlich die äussere Welt entgöttert, und man begreift leicht, dass die Collegen Goethes am Ministertische, ebenso wie die wachsamen Vertreter der Kirche sich darüber entsetzten, dass ihr Herrgott von Fichte abgeschafft wurde. Und hatten sie nicht Recht? Denn woher sollte denn die ausser dem Ich vorhandene natürliche Welt stammen? Woher sollte der empirische Anstoss kommen, den selbst Fichte nicht entbehren konnte? Da trat Hegel in die Action ein und gab der Natur den Gott zurück, aber nur unter der Bedingung, dass er sie mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes durchdringen durfte. Nun schien das Räthsel gelöst zu sein; denn die Natur ist nur der veräusserlichte, auseinander gesprengte Geist, der sich im Ich wieder zusammenfasst und dann zu objectivem und absolutem Leben übergeht. Der Standpunkt ist pantheistisch im Gegensatz zu Kant, theistisch aber im Gegensatz zu Fichte, da die äussere Natur nicht mehr ausser den Alles umfassenden Banden des göttlichen einen und allgemeinen Lebens bleibt und das subjective Element vor der objectiven und absoluten Totalität verschwindet.

Wenn man diesen auf dem Boden der praktischen Philosophie sich abspielenden Gedankenprocess in's Auge fasst, so ist es nicht schwer, die zugeordnete Coordinate auf dem Gebiete der Logik abzuleiten; denn es leuchtet ja auf den ersten Blick ein, dass die Sinnlosigkeit jener Kantischen Methode, die in ungehöriger Nachahmung der Mathematiker ein Wesen postulirt, das man nicht kennt, durch Fichte zwar aufgehoben war, dass dieser aber seine neue absolute Methode nur im Gebiete des reinen Geistes anwenden konnte, während eine rathlose Empirie ihm für das atheistische Nichtich übrig blieb. Mithin musste nun Hegel in strenger Coordination mit dem eben analysirten Gedankengang wegen der Identität des logischen Geistes in der Natur und in dem Subject eine absolute Methode in's Leben rufen, die nichts ausser sich lässt, sondern nach dem logischen Wesen des Einen Alles umfassenden Princips auch die natürliche Sphäre in derselben Weise entwickelt wie die Sphäre des Ichs. Kurz, die neue Hegelsche Dialektik ist eine nothwendige Coordinate für die Neuordnung der theologischen und praktischen Philosophie und desshalb nicht sinnlos, sondern gewissermassen unvermeidlich für Jeden, der die Wege des intellectualistischen Pantheismus einschlägt.

Kritik der Hegelschen Dialektik.

Ungenügender Standpunkt der Gegner Hegels.

Wenn sie ebenso oft verstanden wäre, wie sie beurtheilt und namentlich widerlegt worden ist, so dürfte die Hegelsche Dialektik vielleicht keiner weiteren Kritik. Allein weder die Herbartianer, noch auch Trendelenburg haben sie verstanden, obwohl ihnen ja eingeräumt werden soll, dass viele Fehler und meinetwegen auch Windbeuteleien, deren sich Hegel zuweilen schuldig machte, von ihnen gebührend erkannt und gegeisselt worden sind. Die Herbartianer aber beurtheilen ihren Angeklagten nur vor dem Tribunal der formalen Logik, welches jener überhaupt nicht anerkennt, und Trendelenburg drückt einzig auf die Idee einer apriorischen Beweisführung, welche Hegel verspreche, während doch überall empirische Kenntnisse und eine reichhaltige, erworbene Bildung bei ihm sichtbar würde, als wenn Hegel nicht mit seiner Philosophie und Methode erst anzufangen versucht hätte, nachdem er alles Wissenswürdige sich zu eigen gemacht, und als wenn er nicht gerade die Gediegenheit der Erkenntniss darin gesetzt hätte, dass man das empirisch möglichst vollständig Aufgefasste apriorisch entwickeln könne.

Die degenerirten Hegelianer oder die empiristische Entwickelungslehre.

Da diese Kritik also ihr Werk nicht gethan hat, so darf man fragen, ob etwa eine neue und bessere Methode seitdem zur Herrschaft gekommen sei. Ich meine aber natürlich nicht kleine Modificationen, welche den Sinn der ganzen Unternehmung stehen lassen; denn an solchen Bauflickereien kann es niemals fehlen, da schwerlich ein Mensch sich völlig die Gedankengänge eines Anderen zu eigen machen kann und Remontearbeiten ausserdem unter dem immer zerstörenden Einflusse fortschreitender Empirie erforderlich werden. Ich kann nun nirgends eine Spur neuer Dialektik erblicken und finde vielmehr im allgemeinen Gebrauch entweder nur die Hegelsche Methode in reiner und in degenerirter Form, oder die früher schon bekannten.

Von der bei den ächten Hegelianern gebräuchlichen Dialektik will ich nicht im Besonderen reden, weil wir sie gleich ihrem Princip nach beurtheilen wollen; dagegen verdient die degenerirte eine gewisse Beachtung. Man hätte nämlich kaum erwarten sollen, dass gerade die lautesten Schreier, welche vor dem Palast der aprioristischen Speculation unaufhörlich die rothe Fahne der Er-

fahrung schwenkten, schliesslich klein beigeben und sich unterjochen lassen würden. Dies Unerwartete ist aber dennoch eingetreten; denn in der empirischen Forschung ist allmählich die sogenannte „Entwickelungstheorie“ als die vornehmere und geistreichere Auffassung des Erfahrungsmaterials zu hauptsächlichem Ansehen gekommen, und nur die mangelnde philosophische Bildung schützt ihre Anhänger davor, sich als degenerirte Hegelianer zu erkennen. Ohne in das Detail einzugehen, will ich diese Behauptung in's Licht rücken, indem ich die zugehörigen Coordinaten nach den beiden massgebenden Gesichtspunkten heraushebe.

Der erste Gesichtspunkt ist der Begriff der Entwickelung selbst. Wenn ich nun gegen diese Theorie auftrete, so will ich nicht den Schein hervorrufen, als wenn ich die zugehörigen Forschungen und Entdeckungen geringschätzte, da ich doch im Gegentheil von Jugend auf Freund und Genosse empirischer Arbeit gewesen bin; es dreht sich nur um die Deutung der Thatsachen, um die wegen ungenügender philosophischer Bildung blind aufgerafften Begriffe, in denen sich die Empiriker gefallen. Denn wer bloss die wirkenden Ursachen (causae efficientes) anerkennt, hat gar kein Recht, von Entwickelung zu sprechen. Der Begriff der Entwickelung setzt den Begriff der Vollkommenheit und des Zweckes, einer Idee und einer Tendenz, aus dem dynamischen Zustande zur Entelechie fortzuschreiten, voraus. Da nun die Empiriker als Empiriker die Begriffe, welche sie gebrauchen, nicht zu analysiren vermögen, weil dies Sache der Philosophie ist, so nehmen sie arglos dergleichen Termini in Gebrauch, die doch mit ihrer sonstigen Weltansicht in Widerspruch stehen, und im Besonderen hat man sich in der neueren Zeit aller der Begriffe bedient, welche aus der Schellingschen Schule stammten, (wie sie sich z. B. schon bei K. E. von Baer finden), und die ihren beredtesten Ausdruck schliesslich in Hegel's Logik gewonnen haben. So kommt es, dass selbst solche einem tieferen Nachdenken abholde Schriftsteller, wie Spencer, die alles Geschehen bloss aus blinden äusseren Ursachen hervorgehen und die Differenzirungen durch andre dergleichen mechanische Mittel wieder integriren lassen, ebenso wie diejenigen, welche so viel von dem Kampf um's Dasein, von Anpassung, Vererbung und Zuchtwahl sprechen, am Ende doch immer alle diese Vorgänge dem Fortschritt zu vollkommeneren Daseinsformen dienen lassen, also im Stillen, ohne es selbst zu wissen, der idealistischen Entwickelungstheorie huldigen, da die sich erhaltenden Formen

sich als die zweckmässigen und vernünftigen herausstellen, wesshalb Hegels Satz, dass alles Vernünftige wirklich ist und alles Wirkliche vernünftig, durch die empiristische Entwickelungstheorie nur bestätigt wird. Einen degenerirten Hegelianismus aber kann man diesen Richtungen zuschreiben, da sie nicht im Stande sind, einzusehen, dass die von ihnen zu Grunde gelegten Begriffe von Fortschritt, Selbsterhaltung, Zweckmässigkeit und Entwickelung nothwendig zu der idealistischen Annahme von einer Vernünftigkeit der Welt zwingen und dass sie daher nur unter dem Anhauch des dialektischen Grundgedankens ihre Forschungsresultate ordnen und begreifen können.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft die Bedeutung des Allgemeinen. Während die idealistische Philosophie, welche die Idee, das Wesen oder das Allgemeine als das wahrhaft Seiende dem Einzelnen und Zufälligen, den Erscheinungen und Manifestationen gegenüberstellte, früher von den Empiristen verspottet wurde, da diese Allgemeinheiten leere Abstractionen wären und da nur im Gebiete der einzelnen in Zeit und Raum wirkenden Ursachen das Wirkliche angetroffen werden könnte: so zeigt sich jetzt der Weg nach Canossa von den büssenden Empirikern stark frequentirt; denn, nachdem sie erst eine reichlichere Menge von einzelnen Erscheinungen überblickt haben, dämmert ihnen nun von der Gesammtheit derselben immer der gleiche Farbenglanz entgegen, und so fangen sie an, gegen die einzelnen Erscheinungen gleichgültiger zu werden und im Staunen über die Allgemeinheit des Eindrucks sich vor der Macht des Universellen zu beugen. Sie kommen daher, wie Leute von langsamem Kopfe, erst durch den allmählich zunehmenden Druck der gleichartigen Vielheit dazu, das, was die Idealisten durch speculative Betrachtung schnell begriffen hatten, zu sehen, nämlich dass das Einzelne im Allgemeinen enthalten sei. Nun springen vor ihren Augen überall die Allgemeinheiten hervor, über die sie früher gespottet hatten; sie sehen plötzlich eine Volkspsychologie, reden zuversichtlich von der Volksseele der Stadt Berlin, finden die Nationalität als eine reallebendige Macht, an welcher der Einzelne nur wie ein Zweig oder ein Blatt wachse, staunen vor der ideellen Allgemeinheit des Staates und der Cultur, an deren Lebensmacht die einzelne Persönlichkeit nur wie eine vorübergehende Manifestation theilnehme, und beugen sich vor dem objectiven Geist der öffentlichen Meinung und den Tendenzen des Jahrhunderts oder der Gegenwart, denen man sich hingeben

müsse, um an den Früchten gemeinsamer Arbeit theilzunehmen, seine kleine Partialaufgabe angewiesen zu erhalten und bescheiden mitzuarbeiten. Wie für die Geschichte, so suchte man auch in der Natur grosse Reihen aufzufinden, in welchen das gegebene Pflanzen- oder Thierindividuum mit seiner morphologischen und biologischen Eigenthümlichkeit bloss als eine verschwindende Erscheinung innerhalb grosser Gleichförmigkeiten mit wachsenden oder abnehmenden partialen Elementen eingeordnet wurde. Das Interesse richtete sich desshalb von dem Einzelnen weg auf das Allgemeine hin; dieses selbst wurde zum Träger der Erscheinungen, die an ihm wechseln und in denen es sich entwickelt und auslebt. So kommt also auch für die Natur das Allgemeine zu Ehren und die Verächter Hegels müssen als unehelicher Nachwuchs die abgetragene Livree des Idealismus anlegen, weil ihre Nothdurft sie zwingt.

Der gutgemeinte Ideal-Realismus.

Ausser diesen unschuldigen Idealisten giebt es sonst keine Liebhaber der neuen Hegelschen Methode. Vielmehr wird die alte deductive und inductive Logik ohne Scrupel gebraucht; denn die modernen Reformversuche, die sich besonders auf eine Art Stenographie in der Logik beziehen, haben ja keine elementare und principielle Bedeutung. Eine kurze Erwähnung verdient aber vielleicht der sogenannte Ideal-Realismus, weil er durch ein häufig gebrauchtes, obwohl recht untergeordnetes Handbuch (Ueberwegs Logik) verbreitet ist. Diese Ideal-Realisten nennen nämlich die Kantisch-Herbartische Logik formal und subjectivistisch, weil sie sich um die methaphysische oder reale Bedeutung der Begriffe nicht bekümmere, die Hegelsche Logik dagegen metaphysisch, weil Hegel die Idee als real auffasse und die logischen Formen als Seinsformen betrachte. Zwischen beiden Einseitigkeiten suchen sie nun die goldene Mitte und wollen die logischen Formen immer parallel laufen lassen mit den Seinsformen, nicht so, als wenn beide identisch sein könnten, sondern nur so, dass die logischen Formen sich irgendwie in Einvernehmen und Anpassung an die Seinsformen setzten und sich dafür von diesen als wahr legitimiren liessen. Diese Richtung soll sich an Schleiermacher, Beneke und Trendelenburg anschliessen und mehr oder weniger auch mit Aristoteles übereinstimmen. Demgemäss will man das metaphysische Correlat der Begriffe, Urtheile und Schlüsse diesen logischen Formen irgendwie ähnlich finden, wesshalb man sogar wieder von Urbild und Abbild spricht und das reale Urbild der Wahrnehmung nicht nur

mit Raum und Zeit ausstattet, sondern auch für die Legitimirung der Urtheilsformen die Bewegungen realisirt.

Diese Ideal-Realisten kranken nun an einem schweren Uebel, das ihnen den Tod bringt; denn sie können das reale Gegenbild, das Ding an sich, das metaphysische Correlat, oder wie sie diese ihre schönere Hälfte schmeichlerisch zu nennen belieben, leider auf keine Art nachweisen, da Alles, was sie als solches ausgeben, doch eben nur ihre subjectiven Vorstellungen und Begriffe sind. Sie verhalten sich also wie der edle Ritter von der traurigen Gestalt, der auch immer mit Emphase von der Schönheit der Dulcinea von Toboso spricht und doch nicht im Stande ist, zu zeigen, dass dieses Urbild noch ausserhalb seiner Einbildung vorhanden sei. Desshalb ist es geradezu komisch, wenn sie erst den metaphysischen Gegenstand durch Projection ihrer Vorstellungen erschaffen und nachher ihre Vorstellungen durch dies Phantasma verificiren lassen. Schon bei Trendelenburg tritt diese Sachlage recht verdriesslich dadurch hervor, dass er zuerst die in der Sphäre der Gesichtsvorstellungen und Tastbilder gegebene Bewegungsvorstellung nach Aussen projicirt und dann dieser realen Bewegung entsprechend auch noch eine Bewegung der Vorstellungen als ideelles Gegenbild fordert, wodurch die Wirklichkeit zur Metapher der Metapher wird und der Mensch sich seinem Bilde im Spiegel ähnlich findet. Was aber bei Schleiermacher und Trendelenburg noch in dichterischer Schönheit verhüllt erschien und durch den Zauber ihrer vornehmen Natur gleichsam geweiht war, das tritt bei dem nüchternen und prosaischen Ueberweg in einem ordinären Handbuche so unverschämt nackt hervor, dass man vor Erstaunen über solchen Mangel an Verstand fast erschrickt; denn wie muss es mit der Durchschnittsbildung stehen, wenn solche Köpfe das Wort führen können!

Ich will aber doch gern auch diesen Bestrebungen etwas Gutes lassen; man erkannte nämlich in der Hegelschen sogenannten „metaphysischen" Logik den Grundfehler, dass das Seiende rücksichtslos und bewusst mit dem Ideellen oder Logischen identificirt war, und wollte nun den Fehler meiden und bescheiden das Seiende zum Richter und Urbild für das „Nachdenken" nehmen. Hieran war dies das Gute, dass man das Seiende ausserhalb des Ideellen suchte; dass man es aber nicht finden konnte, sondern theils die sinnlichen Vorstellungsbilder für die Wirklichkeit hielt, theils die Idee oder das ideale Prius u. dergl., das zeigt zur Genüge, welcher

Bann auf allen diesen Denkern lag, wie sie die Gefahr der brennenden Flamme erkannten und sich doch nach einigem Umherflattern von ihr verzehren liessen. Denn wer sähe nicht, dass alles, was sie als objectives und reales Sein bezeichnen, doch auch nur Vorstellungen und Gedankenbestimmungen sind, und dass also Hegels Energie ihnen immer überlegen bleibt, der mit dreister Zuversicht die Welt der Vorstellungen zur einzigen machte. Loben wir also an den Real-Idealisten ihr Krankheitsgefühl, ihre Sehnsucht nach dem Realen, ihren Respect vor einer Macht, die von Hegel nicht berücksichtigt war! Gesundheit aber, Erfüllung der Sehnsucht und Autorität der Erkenntniss können wir bei ihnen nicht finden.

Kritik der Hegelschen Dialektik.

1. Die Welt als Vorstellung.

Da nun diese Späteren weder ganz aus den Bahnen des Hegelschen Gedankens herausgehen, noch eine neue Methode finden konnten, so müssen wir versuchen, die Kritik der Dialektik dadurch zu geben, dass wir ihre Nothwendigkeit völlig begreifen, d. h. dadurch, dass wir das Coordinatensystem aufzeigen, in welches sie gehört, womit dann zugleich auch ihr Urtheil gesprochen ist.

Wenn man sich also vergegenwärtigt, dass Hegel alle Gegensätze indifferenziren und sie durch inneren Widerspruch dann wieder entspringen lassen wollte, um sie in concretem Denken zu vermitteln, wobei der Process des Denkens zugleich die Bewegung der Sache selbst sein sollte: so ist zunächst völlig klar, dass wir von den stolz aufgebauschten Gegensätzen, zwischen denen die gewöhnlichen Denker sich eingeklemmt fühlen, einen formellen Abschied nehmen müssen; denn das Endliche und Unendliche, Erscheinung und Wesen, das Einzelne und die Idee, Welt und Gott, Natur und Geist u. s. w. sind nichts anderes als Projectionen unserer Vorstellungen; zwischen diesen Gegensätzen glaubt man, wie zwischen realen Wesen, Versöhnungsversuche anstellen zu müssen, während sie vielmehr in unseren Vorstellungen friedlich in demselben Bette schlafen, genau so, wie der Umfang und der Inhalt eines Begriffs. Wenn man nämlich an das Ich, in dessen Bewusstsein alles Gedachte gegeben ist, und an die Denkthätigkeit des Ichs sich nicht gerade erinnert, so wird durch natürliche Phantasmagorie die Selbständigkeit und Lebendigkeit auf jenen Vorstellungsinhalt übergehen, und es scheinen nun die im Umfang eines Begriffs gegebenen Erscheinungen (Vorstellungen) sich in den Inhalt (Wesen, Begriff, Allgemeines) zu verdichten, sich von ihm als einem Identischen und Unendlichen damit zu-

gleich als etwas Anderes und Endliches abzuscheiden und doch auch nur ihr Wesen in ihm zu haben als seine Erscheinungen, so dass dies Wesen nur in dem Einzelnen da ist, es beseelt und vernünftig macht und in allem Wechsel desselben bei sich bleibt, ja in dieser Bewegung sich erst in seiner Wahrheit erfasst. All dies concrete Denken, diese immanente dialektische Bewegung, dieser Process des Seins und Gedankens ist darum bis zum Greifen deutlich und in allen Consequenzen vollkommen nothwendig, sobald man die jedesmal zugehörigen Coordinaten auffasst; denn sobald man das Ich und seine Denkfunction ausser Augen lässt und den Inhalt des Gedachten für sich projicirt, so bekommt man sofort die Hegelsche Logik. Man probire es zum Spass bei irgend einem Punkte seiner Dialektik, z. B. bei der Repulsion und Attraction, so sieht man gleich, wesshalb „die vielen Eins ihr Dasein oder Beziehung aufeinander als Nicht-Beziehung“ haben, dass sie „seyende Andere gegen einander“ sind, dass sie also „im Leeren“ sind. Denn hierbei wird ja nur unsere Vorstellungsweise mit dem zugehörigen Wörterapparat projicirt, da wir das Viele aufeinander beziehen, indem wir es von einander abtrennen und also etwas Leeres zwischen ihnen lassen, aber es wird gar keine wissenschaftliche Untersuchung angestellt, und z. B. nicht etwa der Begriff des Raums nur im Entferntesten ergründet und definirt, sondern man geht nur ganz bequem mit seinen Vorstellungen spazieren, indem man an allen Punkten des gewöhnlichen Bewusstseins vorbeikommt und alles mitnimmt. So stellt man sich dann wieder leicht weiter vor, dass „dies sich als Eins setzen“ ein „gegenseitiges Negiren“ ist, weil wir dies ja bei unserer Vorstellung thun und zugleich all unser Thun in die Objecte projiciren. Und da wir dies bei jedem Eins thun und dabei an sie alle denken, so kann nun allgemein dies „negative Verhalten der Eins zu einander“ als ein „Mit-sich-zusammengehen“ einheitlich gebucht werden, da wir ja sofort generalisiren und diese Einheit unseres Thuns finden. So „setzen sich denn die vielen Eins in Ein Eins“ und dies ist die Attraction. Man muss sich nur, wenn man Hegel liest, so recht bequem gehen lassen im Vorstellen und Denken; denn wenn man sich unnütze Unkosten macht und kritisch aus dem dogmatischen Projectionsfelde herausspringt, um für die Sicherheit und Richtigkeit der Methode zu sorgen, und sich nebenbei auch noch an sein Ich und seine Denkfunction erinnert, in welcher diese lustigen Bewegungsbilder sich abspielen, so kommt man gleich aus der Illusion und

thäte dann besser, nicht in's Hegelsche Theater zu gehen, wo es nun einmal auf Illusion abgesehen ist. Denn es ist ja lauter Täuschung, wenn man sich einbildet, Hegel habe die Vernunft auch in dem objectiven Sein, in der Natur und der Geschichte aufgewiesen, er habe die Kluft zwischen den beiden Welten ausgefüllt und ihre concrete Identität durch concretes Denken gezeigt u. s. w.; der wahre Sachverhalt ist einfach der, dass er die Bühne zur einzigen Wirklichkeit erhoben und es verboten hat, sowohl hinter die Coulissen zu gehen, als auch sich umzukehren und das zuschauende Publikum zu betrachten. Darum hat man zwar Recht, die Hegelsche Philosophie intellectualistisch zu nennen; man stellt sich aber dabei schon auf einen nicht-Hegelschen Standpunkt, indem man dem intellectuellen Gebiete stillschweigend ein anderes nicht-intellectuelles gegenüber setzt. Nun, und darf man denn diese Entgegensetzung sich nicht erlauben? Auf keine Weise, nein; denn Hegel wird dem Kritiker sofort zeigen, dass das Entgegengesetzte ja auch von ihm vorgestellt oder gedacht werde und mithin Denken sei, wesshalb es in seinem Systeme an dem richtigen Platze vorkomme und nicht aus der Reihe springen dürfe. Nur unter einer einzigen Bedingung kann man dieser Alles umzingelnden dialektischen Bewegung entgehen, nämlich, wenn man auf ein Gebiet tritt, das nicht Vorstellung und nicht Gedanke ist. So lange man nun Bewusstsein noch nicht von Erkenntniss unterscheiden konnte, so lange musste Hegels Dialektik über alle Gegner triumphiren. Desshalb ist es erst der neuen Philosophie möglich, dem absoluten Idealismus zu zeigen, wie klein er ist, wie viele Gebiete er ausser seinen Gränzen übrig lässt und wie viel grösser diejenige Philosophie ist, welche all diese Gebiete mitumfasst und die in dem intellectualistischen Lager herrschende Dialektik als die nothwendige Form einer in chinesische Mauern eingesperrten Vernunft deducirt.

Stellt man sich also in das dem Hegelschen Idealismus zugehörige Coordinatensystem, so wird alles im Bewusstsein Gegebene nur soweit als vorhanden betrachtet, als es vorgestellt oder gedacht ist, wesshalb unter dieser Voraussetzung die Dialektik als eine angemessene Form erscheint. Nimmt man aber den gesammten ideellen Inhalt des Bewusstseins mitsammt dieser ihm zugehörigen intellectualistischen Systematisirung als Element und sucht die Coordinaten, so treten sofort das Gefühl und die Handlung als die zugeordneten Functionen des Ichs hervor, und der Intellectualismus

erscheint nun als eine der drei möglichen Einseitigkeiten, da neben ihm der Pantheismus des Gefühls und der That einen ebenso breiten Platz verlangt und in der Wirklichkeit auch reichlich erlangt hat.

Die Hegelianer und die Idealisten überhaupt bilden sich zwar meistens ein, dass sie von dieser Einseitigkeit frei wären, weil sie Gefühl oder Willen und Handlung auch anerkennten und besässen; allein es kann ihnen nicht gestattet werden, dieses Bewusstsein der Allseitigkeit anders als bloss privatissime zu geniessen; denn wie gern wir ihnen auch als Persönlichkeiten ihre Vollständigkeit einräumen, so haben doch in ihrem idealistischen System nur Vorstellungen Platz, und es ist eine fallacia accidentis, wenn sie überhaupt von Gefühl, Handlung und Ich sprechen, soweit darunter nicht bloss irgendwelche Arten von Vorstellungen oder Begriffen gemeint wären. Der Unterschied zwischen den zugehörigen Vorstellungen und der Wirklichkeit ist aber für das philosophische System ebenso gross, wie für die Annehmlichkeit des Lebens das Reden von chateaux en Espagne, die man habe, im Verhältniss zu wirklichen Besitzungen.

Will man noch ein Beispiel für die Nöthigung, der Hegel unterliegt, Alles nur intellectualistisch im Spiegel zu betrachten, so analysire man etwa die elegante und dialektisch glatte Darstellungsweise bei Adolf Lasson (Satz vom Widerspruch S. 252), der mit Zuversicht sagt: „Ohne Zweifel existirt die räumlich-zeitliche Welt“. Wenn man nun schon glaubt, dieser Zusicherung trauen zu dürfen, so muss man doch gleich weiter hören, dass „ihre Existenz“ mehr „ein vom Begriff gezügeltes Werden“ als „ein Sein“ bedeute. Auch hier aber darf man nicht versuchen, unter Existiren, Werden und Sein irgendwelche metaphysische Begriffe zu vermuthen; denn dass es sich bloss um logische Bestimmungen innerhalb der Vorstellungswelt handelt, bezeugt uns Lasson sofort, indem er hinzufügt: „eine solche Art des gedankenlosen Daseins (wie das reine An-sich-sein im gemeinen Bewusstsein für das Ding der Wahrnehmung in Anspruch genommen wird) giebt es überhaupt nicht. Existenz hat die Welt nur als Object des Denkens und Wollens.“ Damit wäre die Sache nun erledigt und wir wären die abgeschmackte räumlich-zeitliche Welt der Kinder und der Dogmatiker glücklich los, da wir nun überhaupt nur mit einer Vorstellungswelt zu thun hätten. Allein der Idealist kann diesen Subjectivismus doch nicht vertragen und verlangt instinctiv nach einer

Projection; darum hat, wie Lasson hinzufügt, die Welt nicht Existenz bloss als Objekt des Denkens und Wollens endlicher Geister, die vielmehr nur das Vorgedachte nachdenken und das Vorgewollte nachwollen können; sondern das wahrhaft Seiende ist das denkende und wollende Absolute. Diese Versicherungen nehmen wir als ein Zeichen für das Gefühl des Widerspruchs, das die bedeutenderen Naturen auf dem Standpunkte des Idealismus nie verlassen kann, gern entgegen; denn es meldet sich dadurch das Bedürfniss nach einem anderen Coordinatensystem, da die Projection, so unbegründet sie auch für den Idealisten ist, doch durch das Selbstbewusstsein nothwendig wird, welches mit der Denkfunction und ihrem Inhalte nicht zusammenfällt und darum das logische Gebiet zum Platzen bringt, weil die metaphysischen Beziehungen ihr Recht verlangen. Daher bedeuten strenggenommen alle metaphysischen Ausdrücke, wie Existiren, Sein, Werden, bei den Idealisten bloss die logischen Unterschiede der Anschauungsbilder, Vorstellungen und Begriffe; per nefas aber, d. h. wegen der inneren Unzufriedenheit der Idealisten mit diesem ihrem unwahren System, werden die logischen Unterschiede in ein dogmatisches Ansichsein projicirt und in eine fabelhafte metaphysische Bedeutung umgewandelt, so dass unser Begriff in seiner metaphysischen Theater-Costümirung dem Anschauungsbilde unseres empirischen Bewusstseins als ideales Prius vorausgeschickt wird, um sich dann von unserem Begriffe in seinem logischen Hauskleide nachdenken zu lassen.

2. Die dialektische Unruhe.

Wesentlich ist für die dialektische Methode nicht bloss, dass alle Begriffe des Systems mit einander im Zusammenhange stehen, sondern dass sie alle aus einander entstanden sind, indem von Einem Vater die ganze Verzweigung der folgenden Generationen hervorgeht, bis dann der jüngste Enkel den ältesten Stammvater wiedererzeugt und der Tanz von vorn anfängt. Zu diesem Zwecke muss eine Unruhe in allen Begriffen stecken, die sie nicht im Frieden ihrer Identität verharren lässt, sondern zur Auflösung in eine neue Geburt führt. Diese dialektische Unruhe ist der Widerspruch. Das ganze Hegelsche System muss sich also an allen Ecken widersprechen, um ächt dialektisch zu sein, und wer einen widerspruchslosen Begriff entdeckte, der hätte das ganze System aus dem Zusammenhang gebracht und es endgültig zerstört, wenn der Hegelianer nicht lieber einen solchen Begriff freiwillig ausstiesse und einen sich wider-

sprechenden dafür an die Stelle setzte; denn es nützt nichts, etwa einen solchen Begriff als eine Nebensache zu bezeichnen im Vergleich mit so vielen Hauptsachen; nein, jeder Begriff hat die ganze genealogische Kette der ihm vorangehenden in sich verzehrt, und wer ihn beseitigt, der beseitigt zugleich das ganze System, welches immer nur in dem augenblicklich letzten Momente der dialektischen Bewegung verborgen ist.

Da es nun genügt, diesen Charakter des Systems und seiner Methode treu aufzufassen, um sich davon abzuwenden, weil das Ganze sich ja als eine Kette von Widersprüchen hinstellt, die ein wissenschaftlicher Mann verabscheuen muss, so haben jetzt in neuester Zeit einige Idealisten, welche an Hegel doch etwas Grosses zu schätzen wissen, den Versuch gemacht, das System zu retten und den Widerspruch unschädlich zu machen. Ich denke auch hier besonders an A. Lasson, der (in seiner Schrift über den Satz vom Widerspruch S. 222) die Begriffe selbst für widerspruchslose und adäquate Erkenntniss des Objects ausgeben und den Widerspruch allein dem unbestimmten Werdenden anhängen will. „Nicht gegen sich selber richtet sich die Dialektik des Begriffs, sondern gegen das Daseiende, welches nicht im Stande ist, den Begriff völlig in sich auszuprägen oder festzuhalten. Dialektisch ist die Reihenfolge der Stufen des sich entwickelnden Realen wegen des Widerspruchs, den das Einzelne, Endliche an sich trägt als Zeugniss seines Mangels und seiner Unvollkommenheit, und den nicht etwa erst das Denken in seine Gegenstände hineinträgt. Der Widerspruch aber hat keine Macht des Seins; er ist nur im Werden und als das Werden selbst.“

Lasson hat hier gewiss eine sehr interessante Bemerkung gemacht, von der man Akt nehmen muss, da er sich als Freund des Hegelschen Systems betrachtet wissen will. Seine Bemerkung erinnert an Herbarts „Bearbeitung der Begriffe“, die ja auch von der Wahrnehmung von Widersprüchen ausgehen soll, und es ist wohl unzweifelhaft, dass wirklich viele Gedanken erst in Fluss kommen dadurch, dass uns die Geschichte sich widersprechende Nachrichten, oder die Naturbeobachtung scheinbar sich widersprechende Thatsachen, oder die Gelehrsamkeit sich widersprechende Meinungen und Theorien vermeldet. Allein obgleich wir von unserem Standpunkte sehr viel zur Unterstützung und zum Lobe von Lassons Remedur beizubringen wüssten, so würde Hegel doch wohl sagen müssen: „Gott schütze mich vor meinen Freunden“,

ohne freilich hinzufügen zu können: „vor meinen Feinden schütze ich mich selbst“; denn er ist mit seinem Systeme den Feinden schon erlegen und kann nur noch auf Freunde rechnen, welche sich auf Widerbelebungskünste verstehen. Lassons Hülfe aber halte ich vielmehr für die wichtigste und authentischste Todesbescheinigung, die von einem zuverlässigen Freunde über das Hegelsche System ausgestellt ist; denn er kannte das System vorzüglich und hätte es gern am Leben erhalten und für lebensfähig erklärt, wenn sein Wahrheitssinn ihm nicht hinderlich gewesen wäre. Nun ist aber offenbar, dass das Hegelsche System nicht aus „Endlichem“, aus „Einzelnem“ und „Daseiendem“ besteht, sondern aus lauter Begriffen, aus lauter Definitionen des Absoluten. Wenn daher der Widerspruch nicht in diesen Begriffen selber immanent wäre, so gäbe es keine Dialektik, und keine Bestimmung könnte von der Unruhe ergriffen werden, um in die entgegengesetzte überzugehen und sich zu einer höheren und gediegeneren Wahrheit zu vermitteln. Es heisst also das Hegelsche System und seine Dialektik für todt erklären, wenn man den Widerspruch als etwas Schlechtes und Krankhaftes hinstellt; denn auch der Unterschied zwischen Daseiendem und Wesen, Endlichem und Unendlichem, Erscheinung und Begriff darf gar nicht als ein fester betrachtet werden vom Hegelschen Standpunkte, oder sagen wir lieber (mit Weglassung des verpönten identischen und daher unlebendigen und unwahr-abstracten Wortes „Standpunkt“) in der Hegelschen Bewegung, da das Eine in das Andre übergehen muss und das Eine so unvollkommen und mangelhaft wie das Andre ist, sofern es in seiner Einseitigkeit festgehalten und nicht zum Uebergange in das Entgegengesetzte und in die Vermittelung freigelassen wird.

Ich sage daher, dass die blosse Auffassung und das rechte Verstehen der Hegelschen Dialektik genügt, um sie als widerspruchsvoll und unbefriedigend aufzugeben. Sie bedarf keiner äusseren Feinde, sondern sie tödtet sich selbst, wie der Skorpion, der sich im Zorn selbst mit seinem eigenen Gifte umbringen soll. Die Freunde Hegels aber stellen den Todtenschein aus, indem sie ihre Feder in das lebendige Herzblut tauchen, das sie in wohlmeinender Absicht als materia peccans durch einen Aderlass dem Systeme völlig entziehen.

Zweites Capitel.
Neue Definition der Erkenntniss.

Kritik der Ueberwegschen Definition.

Es ist in der Ordnung, dass die Principien, die ersten und einfachsten Begriffe, am spätesten erkannt werden, wie man z. B. auch schon längst zusammenhängende grosse Reden halten konnte, ehe man die Sylben und die Buchstaben als ihre principiellen Elemente darin zu scheiden vermochte. Darum ist es gar nicht erstaunlich, dass die Definitionen, welche vom Erkennen überhaupt gegeben zu werden pflegen, eine solche Unreife zeigen. Als eine ergötzliche Probe zum Kosten will ich nur die Ueberwegsche Definition anführen: „Das Erkennen ist die Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er mit Bewusstsein die Wirklichkeit in sich reproducirt". In dieser Definition ist jedes Merkmal verfehlt; denn erstens weiss man, dass Ueberweg (Logik 93 f.) das Individuum gar nicht von der Gattung trennen, also gar keinen „Geist" als individuelles Subject angeben kann, der Thätigkeiten auszuüben vermöchte. Mithin ist ein Thäter für diese angebliche „Thätigkeit des Geistes" nicht vorhanden. Zweitens soll die Erkenntniss am „Bewusstsein" hängen, als wenn nicht unzählige Erkenntnisse unbewusst vollzogen würden und als wenn nicht Bewusstsein überhaupt bloss eine Quantitätsbestimmung wäre, für welche sich gar nicht leicht eine bestimmte Gränze angeben lässt, geschweige denn, dass Ueberweg zu sagen wüsste, wo diese Gränze läge, da er sogar sonst überall Bewusstsein mit Erkenntniss selbst verwechselt. Drittens soll „die Wirklichkeit" reproducirt werden, die Ueberweg doch also schon erkennen muss, ehe er sie reproduciren kann, wesshalb die Reproduction überflüssig ist. Dabei kommt es aber zugleich fast spasshaft heraus, dass er unter Wirklichkeit dogmatisch die im Raum und in der Zeit vor unseren Augen sich abspielenden Dinge, d. h. kritisch ausgedrückt, unsere Anschauungsbilder meint. Solche Erklärungen sind allerdings für Kinder und Volk verständlich; aber auch nur für diese unterste Stufe der Bildung. Denn im Denken Geübtere werden es wunderlich finden, dass der Geist in seiner bloss reproducirenden Erkenntnissthätigkeit nicht mit zur urbildlichen Wirklichkeit gerechnet werden müsste, so dass also die Erkenntniss, welche reproducirend dem Wirklichen gegenüber steht, als etwas Nicht-Wirkliches erschiene, und es demnach auch

eine Logik oder Erkenntnisslehre in Wirklichkeit gar nicht gäbe. Kurz, Spass ohne Ende. — Wenn viertens aber die erkannte Wirklichkeit überflüssiger Weise noch einmal „reproducirt“ werden soll, so müssen wir oder ein Anderer sie doch schon einmal producirt haben, und dieses Urbild wäre viel interessanter als das Abbild. Solch eine Definition ist daher nur für Ueberweg passend, der gewohnt war, bloss alte Gedanken, z. B. von Beneke, Schleiermacher, Aristoteles u. A. philologisch zu reproduciren. Ueberweg hält sich für einen Spiegel, der fremde Strahlen zurückwirft; aber woher die Strahlen kommen und wo das erkennende oder erkannte Urbild als Lichtquelle sitze, das hat er versäumt mitzutheilen.

Definition der Erkenntniss.

Nun ist leicht zu sehen, dass unter Erkennen immer eine Denkthätigkeit verstanden wird. Dies ist also der Gattungsbegriff. Da aber das Denken sich dadurch schon von der Phantasie unterscheidet, dass es durch den Gegensatz des Wahren und Falschen normirt wird, so werden wir als Erkennen oder Erkenntniss nur diejenige Denkthätigkeit gelten lassen, in welcher das Wahre gedacht wird. Unsere Aufgabe soll hier aber nicht sein, den Inhalt der Erkenntniss im Besonderen festzustellen, sondern, da es, wie oben gezeigt, eine absolute Methode geben muss, dasjenige Allgemeine hervorzuheben, was in jedem Akte der Erkenntniss gegeben ist.

Da also jede Erkenntniss einen für wahr gehaltenen Gedanken umfasst, so muss sie einen Schluss bilden und folglich zwei Beziehungspunkte und einen Gesichtspunkt enthalten, in Hinblick auf welchen die Beziehungspunkte zu einer Erkenntniss, d. h. zu einer neuen Beziehungseinheit als der Einheit eines Coordinatensystems zusammengeordnet werden. Die Erkenntniss oder Beziehungseinheit sei z. B., dass der Winkel im Halbkreise ein rechter ist. Die zugehörigen Beziehungspunkte sind der Halbkreiswinkel einerseits und der Durchmesser andererseits. Der Gesichtspunkt, auf welchen man hinblickt, bildet das Verhältniss von zusammengehörigen Peripherie- und Centriwinkeln, welches gleich 1 zu 2 ist. Nach diesem Paradigma lässt sich jede Erkenntniss analysiren. Wie gross der Winkel im Halbkreis sei, weiss ich von vornherein nicht; ich kann ihn überhaupt erst als solchen auffassen, wenn er auf den Endpunkten des Durchmessers steht. Indem ich nun hinblicke auf den Gesichtspunkt, erscheint der Halbkreiswinkel als Peripheriewinkel und der Durchmesser als sein zugehöriger Centriwinkel, der auf dem gleichen Bogen des Kreises steht. Da aber der ge-

streckte Winkel immer gleich zweien Rechten ist, so ist der Halbkreiswinkel bei jeder möglichen Lage immer gleich Einem Rechten. Dieser Schluss nach der ersten Figur hat also eine neue Erkenntniss geliefert, welche die Beziehungen der zugehörigen Begriffe zu einander in einem Coordinatensystem einheitlich ordnet.

In diese Auseinandersetzungen sind manche bekannte Dinge eingemischt; es muss also das Neue, das hierin liegen soll, besonders herausgehoben werden. Während man nämlich früher Begriffe, Urtheile und Schlüsse als verschiedene Denkoperationen von einander trennte und die Beziehungen der Begriffe untereinander auf Identität, Gleichheit oder quantitative Unterordnung zurückführte, so lehre ich dagegen, dass es nur Eine einzige Art zu denken giebt, die, möge man sie sprachlich als Begriff oder Urtheil und Schluss bezeichnen, und möge dadurch eine wirkliche oder nur eine vermeintliche Erkenntniss gewonnen werden, immer in der Auffassung eines Coordinatensystemes besteht.

Stellung zu Hegel.

Die Neuheit dieses Lehrsatzes könnten in einer gewissen Beziehung mit scheinbarem Recht die Hegelianer bestreiten, da Hegel ja auch gesagt hat: „Alles Vernünftige ist ein Schluss". Allein die Aehnlichkeit des Ausdrucks ist Alles, was etwa zu Gunsten Hegels angeführt werden könnte; denn die Meinung und der Sinn des Hegelschen Gedankens ist so verschieden, dass wohl kein Hegelianer auf diesen angemalten Köder anbeissen wird. Denn Begriff und Urtheil sind bei Hegel wesentlich verschiedene Functionen; während „der Begriff obenhin betrachtet sich als die Einheit des Seyns und Wesens zeigt", in Wahrheit aber die im Wesen gegebene Negation des Seins wieder negirt, so „ist er das wiederhergestellte Seyn als Negativität desselben in sich selbst". (Subj. Logik S. 31) „Das Urtheilen ist aber eine andere Function als das Begreifen". (Ebendas. S. 65) „Es ist die nächste Realisirung des Begriffs". (Ebendas. S. 66) „Begreifen (Begriff) heisst das Einzelne aus seinen Allgemeinheiten erklären; Urtheilen heisst das Einzelne als ein Allgemeines erklären" (Encyklop. §. 467). — Man sieht, dass Hegel diese Unterschiede überall aufrecht erhält und das Denken gerade als einen Process darstellt, der durch diese Unterschiede hindurchgeht. Darum muss bei ihm „der Begriff als in sich negative Einheit sich dirimiren und als Urtheil seine Bestimmungen in bestimmten und gleichgültigen Unterschieden setzen, um im Schlusse sich selbst ihnen entgegenzustellen" (Werke V. Subj. Log. S. 170).

Wie in der mehr subjectiven Fassung, so bleibt dieselbe Unterscheidung von Begriff, Urtheil und Schluss auch in der dialektischen Identität von Sein und Denken. Wenn Hegel desshalb den „Begriff in seiner Objectivität für die an- und fürsichseyende Sache selbst" erklärt und von „der Unmittelbarkeit spricht, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen ist", d. h. von „einem Seyn oder einer Sache, die an und für sich ist, — die Objectivität", welche „Realität und Gesetztsein" als die Wahrheit des Begriffs, als Identität seiner „Innerlichkeit und Aeusserlichkeit" bedeutet u. dergl., so gilt mir dieser ganze dialektische Gedankengang für bloss lexikalisch, d. h. für eine ganz dogmatische und naive Zusammenstellung derjenigen Wörter, die im gewöhnlichen Bewusstsein zusammengehören, wie z. B. der Wörter, welche concrete Anschauungen enthalten, mit demjenigen Worte, welches die abstracte Gattung derselben bedeutet. Dass dies im Bewusstsein zusammengehört und bei unkritischen Köpfen als Eins gilt, das ist der Inhalt der Hegelschen Philosophie; denn weil man bei den Kühen, die man sieht, an den Begriff der Kuh denkt, und bei dem Appellativum wieder an das Einzelne und Concrete, so wird bei Hegel der Begriff zum Wesen der Dinge, dirimirt sich in seine Bestimmungen, setzt sich in seine äusserliche Erscheinung um und hebt diese wieder in das Wesen, den Grund, den Begriff auf. Sapienti sat!

Kritik der bisherigen Ideenlehre.

Ein andrer Punkt aber bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Die Erkenntniss hat nämlich ihre Quellen in den Beziehungspunkten des Schlusses. Nun herrscht bei allen Idealisten seit Platon die Ueberzeugung, dass alle Erkenntnissquellen auf die Sinnesempfindungen und die Vernunftideen oder Kategorien, aus denen man den mundus sensibilis und intelligibilis construirt, zurückzuführen seien. Im Gegensatz dazu lehre ich, dass diese Angabe zu wenig und zu viel enthält, da erstens die Sinnesempfindungen nur einen Theil der elementären Beziehungspunkte bilden, nämlich nur das Bewusstsein unserer bewegenden Function, neben welche man das Bewusstsein nicht nur unserer Gefühle (woran man schon unter dem Titel „innerer Sinn" gedacht hat), sondern auch das Ichbewusstsein stellen muss. Zweitens aber eliminire ich die Platonischen Ideen oder die Aristotelischen Kategorien und apriorischen Principien, die bisher von den Idealisten in einer unerträglichen Weise als phantastische Popanze aufgefasst sind.

Wenn man nämlich Erkenntnissquellen sucht, so können diese nicht in der Erkenntniss liegen, während doch die Ideen eben das Wesen des Intellects selbst als intellectus ipse bei Leibnitz, als *τόπος τῶν εἰδῶν* bei Aristoteles bilden sollen. Soll für das Gefühl eine Quelle, d. h. ein Motiv gefunden werden, so wird man kein Gefühl, sondern eine Vorstellung anführen; die Quelle eines Krieges ist nicht ein Theil des Krieges, sondern eine vorhergehende Beleidigung u. dergl.; die Quellen eines Schriftstellers sind andre Schriftsteller oder Documente u. s. w., aber sie liegen nicht in ihm selbst. Wenn daher die Ideen Quellen der Erkenntniss wären, so könnten sie selbst keine Erkenntniss, d. h. nicht erkennbar sein und gehörten also nicht zur Erkenntniss. Diesen einfachen Schluss hat man nicht gezogen, aber doch nicht umhin gekonnt, seine Nothwendigkeit zu merken und überhaupt mit der Ideenlehre in die peinlichste Verlegenheit zu kommen. Aristoteles nämlich, dessen speculative Kraft mehr receptiv war, hat mit der grössten Unbefangenheit die Ideen als den eigentlichen Inhalt der Vernunft und Gottes angenommen und, obgleich er sie als das Erkennbarste und Bekannteste bezeichnete, sie dennoch als undefinirbare Quellen oder Principien (*ἀρχαί*) für alle Erkenntniss vorausgesetzt, ohne durch diesen Widerspruch belästigt zu werden; ja er folgt so sehr den augenblicklichen Impulsen seines Gedankenganges, dass er sie z. B. in den Analytiken aus der Sinneswahrnehmung und Erfahrung durch Abstraction abzuleiten scheint. Diese Schwäche des speculativen Geistes hatte nun die Folge, dass die Schüler, jenachdem sie von dem einen oder dem anderen Gedankengange fortgezogen wurden, zu entgegengesetzten Ansichten kamen und unter einander in den heftigsten Streit geriethen, der ja bei den bekanntesten seiner Schüler, nämlich bei den grossen Lehrern der christlichen Kirche, unter dem Feldgeschrei „Nominalismus oder Realismus“ jahrhundertelang fortgeführt und bis auf den heutigen Tag, da die folgenden weltlichen Philosophen ebenso bei Aristoteles in die Schule gingen, noch nicht beigelegt worden ist.

Gleich aber, nachdem Platon im Staat und im Phädon seine Ideenlehre vorgetragen, erhob sich schon der Sensualismus und Nominalismus durch Antisthenes, der die gröbste Polemik gegen Platon eröffnete; Antisthenes behauptete, dass die aller Erkenntniss zu Grunde liegenden elementaren Bestandtheile, d. h. die Ideen, überhaupt nicht wissbar oder erkennbar seien, weil alle Erkenntniss

eine Begründung verlange und also das Zusammengesetzte durch das Einfache erklärt werden müsste, welches, weil nicht mehr zusammengesetzt, auch nicht mehr erklärt, sondern nur durch einen Namen (ὄνομα) ohne Definition angeführt werden könnte. Platon recensirte in seinem Theaetet diese gegen ihn erschienene Schrift und sagte darin zwar nicht deutlich, wie er die Erkennbarkeit der Ideen beweisen könne, zeigte aber mit Kraft und Humor die Nichtigkeit des Angriffs; denn es lag ja auf der Hand, dass, wenn die Elemente des Zusammengesetzten unerkennbar wären, dieses als Composition aus Unwissbarem ebenso unwissbar werden müsste und also das ganze Wissen überhaupt in Wegfall käme, wie, wenn die Buchstaben nicht definirbar wären, auch die Sylben und Wörter nicht mehr erklärt und gelesen werden könnten. Nun giebt es aber auch keinen anderen Dialog, in welchem Platon die einzelnen Ideen erklärt oder abgeleitet hätte, obgleich wir seine Meinung über die Sache allerdings auf das Genaueste kennen. Er dachte sich nämlich, wie ich das in meinen historischen Arbeiten genügend dargelegt zu haben glaube, dass die Ideen die Eine Seite der Natur oder der Welt bildeten, das göttliche, identische und intelligible Element, während ein dunkles Element der Bewegung und des Nichtseins die andre Seite ausmachen soll. Da in jedem einzelnen Wesen diese beiden Elemente vorkommen, so sind zwar alle Wesen wegen Theilnahme an dem Nichtsein und der Bewegung veränderlich und hinfällig, wie in ihnen auch je nach dem Uebergewicht dieses letzteren Princips die ideale Seite mehr oder weniger vergraben und verdeckt wird; es kann aber in einigen Wesen, den Menschen und speciell den Philosophierenden, die Ideenwelt auch mehr oder weniger zum Uebergewichte kommen und dadurch das Wissen, das durch die Ideen vermittelt wird, in allen Stufen der Erkenntniss hervortreten. Um aber zu zeigen, wiefern nun die Ideen selbst wissbar sein könnten, ging Platon von der Vergleichung mit dem Lichte aus und betrachtete alles zusammengesetzte Erkennen als eine blosse Beleuchtung dunkler Elemente und Mischung des Lichts mit dem Dunklen, während ihm die Ideen selbst als Lichtquellen galten, als von selbst einleuchtend (evident) und als durch und durch rein und durchsichtig.

Diese Auffassung hat Aristoteles natürlich beibehalten, und wo man hinblickt in dem ganzen durch zwei Jahrtausende reichenden Strome des Philosophierens, da wird man bei allen idealistisch angehauchten Denkern und Dichtern immer denselben Platonischen

Gedanken und dasselbe Platonische Bild hervortreten sehen. Gleichwohl wurde die Schwierigkeit des Problems durch eine solche Metapher nicht beseitigt; sondern es zeigt sich vielmehr parallel der höheren und vornehmeren Platonischen Strömung auch die nie überwundene erdfarbene Antistheneische oder nominalistische Unter- und Gegenströmung. Desshalb bleibt die Aufgabe, das Problem in einer anderen Weise, als bei Platon, zu lösen.

Nun ist zunächst klar, dass die einfachen Ideen auf keine Weise Lichtquellen (self-evident) sein können. Denn je deutlicher man sich diesen Gedanken macht, desto mehr tritt das Widersinnige und geradezu Abgeschmackte hervor. Wer soll nämlich diese Ideen denken? Unterscheidet man das denkende Subject von dem gedachten Object, den Intellect von dem Intelligiblen, so wird das Subject, auch wenn wir unsern Wunsch der Possibilität projiciren und das Subject als Potenz der Idee bestimmen, in seiner Ideenlosigkeit unfähig, die ihm fremde actuelle Idee zu fassen (μέθεξις); es wird zur Sau, der man die Perle vorwirft. Gleicherweise wird die Idee, für sich objectiv hypostasirt, zu dem abenteuerlichsten und hülflosesten Unding, das ohne Augen und Ohren nicht weiss, zu welchem Subject es sich wenden, wo es selbst rasten und wie es sich selbst weggeben, übertragen, verdoppeln oder sonstwie mittheilen soll (παρουσία).

Also bleibt als einzige Möglichkeit, Subject und Object zu identificiren (οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά). Allein dadurch wird die Thorheit nicht kleiner; denn nun müsste entweder jede Idee sich selbst erkennen, oder eine Idee die andre. Das letztere ist baarer Unsinn; denn die Idee des Gleichen kann nichts vom Ungleichen, die Idee der Zeit nichts vom Raum wissen, weil wir sonst, wenn wir etwas als Jetzt bestimmten, dadurch einen Ort gedacht, und bei der Gleichheit nicht Gleichheit, sondern etwa auch Ungleichheit prädicirt hätten, wodurch also eine universale Confusion entstehen würde. Nur durch Sonderung sind die Ideen, was sie sind. Sollte desshalb nun lieber jede Idee sich selbst erkennen, so würde das Geschäft zwar subtiler und reinlicher, aber nicht weniger vernunftlos; denn wer könnte sich Identität vorstellen oder denken, ohne zugleich seinen Blick auf das Anderssein zu richten, wer Rechts ohne Links, Gutes ohne Böses u. s. w. Wenn wir dies also nicht vermögen, so ist anzunehmen, dass die Ideen es auch nicht können und dass es also keine beziehungslose Idee giebt, die sonst auch als für die Gemeinschaft unnütz in ein Zellen-

gefängniss eingesperrt sein würde. Giebt man aber zu,' dsss ohne Beziehung und Beziehungspunkte nichts denkbar ist, so sind die einfachen Ideen als sogenannte absolute Qualitäten vollständig aus der Welt verschwunden, weil es solch schlechthin qualitativ Einfaches in dem Verstande oder der Vernunft überhaupt nicht geben kann, wesshalb auch die Kantische Kategorientafel und seine Vernunftideen das traurige Schicksal der Platonischen Lichtquellen theilen und in das Exil zu den Dingen, die es nicht giebt, wandern müssen.

Die neue Lehre von den Ideen.

Soweit reicht nun die Kritik, die wir schonender und mit einer Thräne der Wehmuth im Auge geübt haben würden, wenn wir damit legitime Prinzen exilirt oder verdiente Männer wegen einer leichten tragischen Schuld zur Katastrophe gebracht hätten; allein es handelte sich um Theaterpuppen und falsche Kronprätendenten. Doch da auch diese wenigstens noch den Schein von etwas Hohem und Schönem an sich tragen, hätte man in Ermangelung von etwas Besserem auch mit ihnen säuberlicher umgehen müssen. Darum ist die erbarmungslose Kritik nur erlaubt, wenn man hofft und glaubt, das Aechte und Wahre in sein Recht einsetzen und ihm in aller Diensttreue huldigen zu können. Also hat jetzt die positive Seite zu folgen.

1. Wenn sich aber die neue Philosophie bisher als glaubhaft und befriedigend gezeigt hat, so braucht auch in unserer Frage nicht mehr nach einem Wege mühsam gesucht zu werden, sondern dieselbe Einfachheit, welche der Metaphysik zukommt, begleitet auch die logischen Untersuchungen. Wir sahen ja, dass alle Erkenntniss nothwendiger Weise ein Schluss ist. Wir „sahen“ dies, sagte ich eben mit der gewöhnlichen Ausdrucksweise, die uns nicht zu täuschen braucht; denn es versteht sich ja, dass wir es „erschlossen“, weil wir es „erkannten“. Sollen die sogenannten einfachen Ideen und Kategorien also einen Bestandtheil unserer Erkenntniss bilden, so müssen sie Schlüsse und also logische Coordinatensysteme sein.

Diese erste Folgerung bringt uns schon gute Früchte; denn es ist nun ja erstens bewiesen, dass wir die sinnlosen, beziehungslosen einfachen Qualitäten entbehren können und dass sich desshalb über jede Idee R e c h e n s c h a f t g e b e n lässt, weil sie die Einheit eines Systems bildet, dessen Beziehungspunkte und Gesichtspunkt die Gründe darbieten. Ebenso ist nun zweitens die

Idee als Object mit dem Subject vereinigt, nicht zwar in der absurden Weise, als wäre das Subject substanzielles Sein und blosse Dynamis der Idee, sondern so, dass das Ich als Substanz unangetastet bleibt, dagegen die reale erkennende Function des Ichs nun als die sogenannte subjective Seite mit ihrem Objecte, d. h. dem ideellen Inhalte eins ist. Drittens bedürfen wir nun keiner Hülfe mehr, um die isolirte Idee in Gesellschaft zu bringen und ihr Gelegenheit zum Urtheilen zu verschaffen; denn sie ist ihrer Natur nach als logisches Coordinatensystem ein sociales Wesen und steht nach allen Seiten hin in festgeordneten Beziehungen zu allen anderen Ideen.

2. Da wir aber die erste Folgerung nur hypothetisch gewannen, nämlich nur unter der Voraussetzung, dass die Ideen selbst zur Erkenntniss gehörten, so müssen wir jetzt fragen, was sie sein müssten, wenn sie nicht zur Erkenntniss gehörten. Nun darf man aber nicht gleich scherzend und spottend erwidern, dass sie dann eben nicht in Frage kämen, weil wir nicht nach etwas fragen können, was wir gar nicht kennen, ahnen, postuliren oder in irgend einer Weise und in irgend einem Grade erkennen; denn diese kurze Abfertigung wäre bloss ein Echo aus dem idealistischen Lager, wo die Augen nicht weitsichtig und kurzsichtig zugleich, d. h. überhaupt nicht accomodationsfähig sind, sondern wo man bloss das Erkenntnissgebiet als einzigen Weltinhalt sieht. Wir werden dagegen sofort bemerken, dass alle Erkenntniss entweder specifisch oder semiotisch ist, und dass die semiotische Erkenntniss auf Beziehungspunkte sich stützt, die keine Erkenntniss sind. Wenn wir z. B. die Liebe oder den Hass definiren, so müssten wir wohl ein sonderbares Herz haben, wenn wir uns einbildeten, diese zur Erkenntniss gehörenden Definitionen wären selbst unsere Gefühle von Liebe und Hass und daher als Vorstellungen oder Begriffe selbst freudvoll und leidvoll, während die Logik doch sonst als kalte Wissenschaft gilt und die exacteste Definition weder den tiefsten Hass, noch die glühendste Liebe weder Anderen einflösst, noch selber fühlt.

Nachdem wir nun diese Distinction gemacht haben, die ich zuerst in meiner Metaphysik einführte, können wir nun ruhig die Frage passiren lassen, was die Ideen etwa sein könnten, wenn sie nicht zur Erkenntniss gehörten. Wir werden auch gar nicht verlegen über die einzig richtige Antwort sein, sondern sofort schliessen, dass sie dann nichts als Erkenntnissquellen erster Linie, d. h.

Beziehungspunkte des blossen Bewusstseins wären; denn das blosse Bewusstsein, z. B. ein Gefühl, eine Sinnesempfindung und das Ichbewusstsein sind keine Erkenntnisse, bilden aber wohl die Beziehungspunkte für die Erkenntnissfunction, welche in Zuordnung zu diesem ganz erkenntnisslosen Elemente nun gerade zu ihrem specifischen und semiotischen Inhalte kommt, wie z. B. zu der Kategorie der Zahl oder zur Definition der Liebe.

Allein wenn wir dadurch auch den Ideen einen anständigen Wohnungsplatz angewiesen hätten, so entstände doch die weitere Frage, ob dieser Platz für die Ideen zuträglich und für ihre Brauchbarkeit und gesellschaftliche Lage angemessen sei. Und diese Frage müssten wir verneinen; denn jeder weiss, dass die Beziehungspunkte auf die Erkenntnissfunction warten, damit Erkenntniss entstehe, wie z. B. Sinnesempfindungen auch in den Thieren vorkommen, aber keine Naturwissenschaft bilden, weil die Erkenntnissfunction nicht hinzukommt, welche das bloss Gegebene nach Gesichtspunkten oder Ideen coordinirt. Die Ideen aber wollen nicht als blinder Stoff, wie Töne und Farben, gedacht und in Gedanken verwandelt werden, sondern sind selbst Gedanken, durch welche die gegebenen Beziehungspunkte sich in den Coordinatensystemen der Erkenntniss ordnen. Also können wir die Ideen nicht für blosse Erkenntnissquellen erster Linie, d. h. für ein blosses Bewusstsein, oder für Gegebenes ansehen, sondern müssen sie mitten in das innere Gebiet der Erkenntniss selbst versetzen, und so ist die vorige bloss hypothetische Folgerung nun in eine apodiktische übergegangen, da wir jetzt nicht mehr daran zweifeln können, dass die Ideen zur Erkenntniss selbst gehören.

Gegen dieses Resultat widersetzt sich in uns aber ein mächtiges Gefühl. Wir sind nämlich von Jugend auf daran gewöhnt, die Ideen durch bestimmte Wörter als wie durch ihre Eigennamen zu bezeichnen; desshalb kommt es uns als einzig berechtigt vor, wie Hans oder Georg, so auch die Idee des Schönen, des Anmuthigen, des Gerechten u. s. w. als Individuen zu betrachten, die ein ungetheiltes selbständiges Wesen hätten und sich nicht in ein System von Beziehungen auflösen liessen. Wir nahmen vielmehr, durch die Sprache und die Platonische Tradition geleitet, ganz fest an, dass die Urtheile, die wir aussprechen, wenn wir eine Statue für schön, eine Handlung für gerecht, eine Meinung für wahr u. s. w. erklären, nur dann Sinn und Verstand haben könnten, wenn die einzelnen Termini des Subjectes und Prädicates

etwas Einheitliches bedeuteten, wie z. B. eine Division nur Sinn habe, wenn etwa der Divisor 4 eine ganz bestimmte Zahleneinheit ausdrücke. Diese Gewöhnung der Annahme bringt es nun mit sich, dass wir die damit in Widerspruch stehende neue Behauptung, die Ideen wären nicht einfache Qualitäten, oder continuirlich einheitliche intellectuelle Termini, sondern Schlüsse oder Coordinatensysteme, mit dem Gefühl des Unfriedens aufnehmen und missbilligen. Nicht die gleichgültige Erkenntniss des Widerspruches, sondern dies massgebende Gefühl treibt uns nun zur Frage, wie der Frieden herzustellen sei, und also zur Analyse der einander feindlichen Parteien. Da zeigt sich denn auch gleich, dass alle die angeblich einheitlichen Ideen sich spalten und in Beziehungen auflösen lassen, wie ebenso die Zahleneinheit 4 ein System bildet, indem eine Anzahl getrennter Empfindungen von Akten nach einem Gesichtspunkt, nämlich nach dem Additionsgesetz, zu einer Beziehungseinheit, d. h. zur Summe zusammengefasst worden ist. Mithin schwindet der Grund des Conflikts und das Gefühl kommt zum Frieden. Ich erörtere hier diese Frage nicht genauer, weil sie unter dem Titel „Beziehungseinheit" ausführlich behandelt werden soll.

3. Die neue Metaphysik bringt desshalb die Lehre von den Ideen, den apriorischen Begriffen, den Kategorien oder Stammbegriffen des reinen Verstandes, oder wie man sonst noch diese Platonische Erbschaft bezeichnet hat, in eine neue Lage. Es ist daher gut, die Resultate unserer bisherigen Untersuchung noch einmal zusammenzustellen. Wenn die Ideen, so schlossen wir, in das Gebiet der Erkenntniss gehören, so sind sie keine Erkenntnissquellen, d. h. kein unmittelbares Bewusstsein, sondern definirbare, beweisbare und also erschlossene Beziehungseinheiten, und folglich können wir dann durch die Ideen etwas erkennen, was wir nicht könnten, wenn sie durch falsch verstandene intellectuale Intuition, wie Aristoteles, Platon und ihre Anhänger meinten, nach Art der Sinnlichkeit (*αἴσθησις* oder *θίξις*), wie die Farben, als einfache Universalia oder als inneres Licht offenbar würden.

Nun aber stehen wir, wie es scheint, vor der Klippe und müssen in den öden Abgrund des Nominalismus und Sensualismus herabstürzen. Das wäre freilich nur die Meinung von Solchen, welche nichts als den hergebrachten Gegensatz von Platonismus und Positivismus kennen, wie mir z. B. Laas im Jahre 1874 in seiner Beurtheilung meiner Schrift über die Unsterblichkeit der

Seele einen „fast krankhaft forcirten Individualismus und Nominalismus" vorwarf, während er mich doch zugleich, weil er überhaupt gering war in Auffassung neuer Gedanken, für einen „Leibnitzianer" erklärte, wie mich Andre zu einem „Aristoteliker" machten. Nein, es handelt sich überhaupt nicht mehr um diese alten Gegensätze, sondern es gilt, sich auf unbetretene Pfade zu begeben, wenn man in der Philosophie vorwärts kommen soll.

Indem der Nominalismus die Begriffe überhaupt, und also nicht bloss die untersten Artbegriffe, sondern auch die höchsten und allgemeinsten, durch Aussiebung aus der Erfahrung gewinnen will, nimmt er ganz richtig an, dass in der Erfahrung diese Begriffe und Ideen schon stecken, und glaubt daher durch sogenannte Abstraction, d. h. durch Weglassung des Besondern, das Allgemeine herausziehen zu können. Naiv ist nun bei diesem Standpunkt, dass man zu fragen vergisst, woher denn die Ideen, die weder Farben, noch Töne oder Geschmäcke, noch sonst Sinnesempfindungen sind, in die sinnlichen Anschauungen gerathen wären? Und so müsste man dann den Idealisten wieder beistimmen, wenn sie behaupten, dass wir a priori diese Ideen in der Vernunft trügen und sie in der Art einer Legirung den Eindrücken der Sinnlichkeit zu Gute kommen liessen, wesshalb die sogenannte Erfahrung als Mischungsproduct die Ideen in sich enthalten könnte. Da aber auch diese Annahme als unhaltbar erkannt ist, wie schon Locke über die monsters, lodged in our brain, spottete, weil sich ja solche Vorstellungen, die wie Ideen, Kategorien oder Principien gestaltet wären, gar nicht beschreiben, erklären und aufzeigen lassen, sondern ihr Dasein nur in den Wörtern der Sprache führen: so müssen wir den Idealismus, wie den Nominalismus endlich aufgeben und den neuen Weg, den ich aufwies, betreten.

Dieser neue Weg hat, wie sich das für alle vertrauenswürdigen Wege schickt, die nicht in's Blaue führen, einen Anfang, eine Mitte und ein befriedigendes Ende. Den Anfang bilden natürlich die erkenntnisslosen Daten des Bewusstseins, denn womit sollte der Mensch anders anfangen, als womit das Thier aufhört? Das Thier gelangt auch schon dazu, die elementären Daten zu erkenntnisslosen Combinationen nach Art unserer Ideenassociation und unseres ganzen sogenannten mechanischen Seelenlebens zu vereinigen. Dies gehört zu unserem Anfang. (Vergl. oben S. 91). Dann aber kommen wir an die Mitte des Weges, wo das specifisch

Menschliche wohnt. Dieses besteht nun darin, dass alle bisherigen Akte auf das erkenntnisslose Ichbewusstsein bezogen werden, was sich noch durch andre Ursachen erklären lässt, sicherlich aber hauptsächlich dadurch, dass die Bühne des menschlichen Bewusstseins umfangreicher geworden ist, so dass das Ich als immer bleibender Zuschauer gegen die wechselnde Menge der Objecte des Bewusstseins mehr zum Rechte kommt, und der Mensch so als Herr in der Schöpfung erscheint und eine verhältnissmässig sehr beträchtliche Musse geniesst, denn, wenn man sein Leben mit dem der Thiere vergleicht, so hat er alle Tage Sonntag und sie umgekehrt nur Arbeitstage. Je mehr die Menschen aber bloss der körperlichen Arbeit und den an die sinnliche Bewegung gebundenen Affekten hingegeben sind, desto mehr ähneln sie den Thieren, und ich verstehe desshalb die oft wunderlich erscheinende Aufregung, mit der so viele Menschenfreunde für die Heiligung des Sabbaths eintreten; denn wenn dieser Eifer auch zunächst meistens aus der Gebundenheit der Rechtsreligion stammt, so liegt doch das ächte Interesse für Wahrung und Pflege des specifisch menschlichen Privilegs der Freiheit des Geistes zu Grunde.

Das befriedigende Ende des Weges führt nun zur Erkenntniss, d. h. zu einer Zusammenfassung der aufeinander bezogenen Beziehungspunkte. Durch diese Zusammenfassung entspringt nämlich ein neuer Inhalt der Seele, die zweite Art des ideellen Seins, d. h. das, was wir Erkenntnissfunction nennen und was in Beziehungseinheiten oder Gedanken besteht. Die Gedanken sind also immer Schlüsse und haben alle eine merkliche, oder zwar unmerkliche, aber doch thatsächliche Beziehuug auf das Ichbewusstsein. Sie bilden jedoch nicht, wie die Ideen phantastisch vorgestellt werden, ihrem Inhalte nach qualitativ homogene oder continuirliche Einheiten wie Ton- oder Farbenempfindungen, sondern Coordinaten-Systeme mit deutlich unterschiedenen Beziehungspunkten. Jeder Gedanke ist nur dadurch Einer, dass er bestimmte zugehörige Beziehungspunkte in bestimmter Zuordnung zu einem Beziehungsganzen zusammenfasst; und ein Gedanke unterscheidet sich von einem anderen dadurch, dass er andre Beziehungspunkte oder andre Gesichtspunkte, d. h. Zuordnungsweisen enthält. Ein Gedanke endlich hängt mit dem andern dadurch zusammen, dass er von dem anderen einen Theil oder das Ganze in sich enthält, also entweder dieselben Beziehungspunkte hat, aber eine andre Zuordnung, oder denselben Gesichtspunkt zwar, aber

andre Beziehungspunkte, oder endlich dadurch, dass er den anderen Gedanken, d. h. die ganze Beziehungseinheit, zum Beziehungspunkt oder Gesichtspunkt in seinem eigenen Coordinatensysteme macht.

Exempla docent; denn, obgleich ich hier kein System der Kategorien abzuleiten Willens bin, so muss doch der Ursprung derselben an einigen Beispielen gezeigt werden. Setzen wir also als Beziehungspunkte das Ichbewusstsein und etwa diejenigen bewusstgewordenen Akte unseres Bewegungsvermögens, welche wir die Farbenempfindungen nennen, als Gesichtspunkt aber die Anschauung vom Auge, so entspringt als Beziehungseinheit der Gedanke: ich sehe; ebenso bei der Beziehung des Ichs und der Töne auf's Ohr der Gedanke: ich höre. Nehmen wir jetzt etwa den primitiven Menschen und lassen ihn beim Mandelessen auf eine bittere kommen, so wird das unangenehme Gefühl eine der früheren entgegengesetzte (antiperistaltische) Bewegung im Schlunde und in den Muskeln der Zunge und der Lippen auslösen, so dass nun in seinem Bewusstsein die Beziehung der gleichen Anschauungsbilder der Früchte auf einander mit Rücksicht auf den verschiedenen Geschmack die Kategorien Anderssein und Einerleisein hervorbringt. Wenn das Erwartete eintritt und zuweilen nicht eintritt, so entspringt die Kategorie der Realität und der Negation. Die Vergleichung unseres Functionssystemes und des zugehörigen Anschauungsbildes des Menschen mit dem analogen eines anderen Menschen ergiebt durch die Verkehrsbeziehungen die Kategorien Ich und Du und später im Anschluss daran Wesen und Function u. s. w. Das Problem, die Methode der Ableitung der Kategorien und ihr ganzes System zu finden, hat für den Philosophen eine unendliche Anziehungskraft; es ist aber dafür gesorgt, dass die Lösungsversuche selten sind. Der letzte Versuch, den Hegel machte, hat mehr lexikalisches, als philosophisches Interesse, und der etwa noch anzuführende Versuch Krauses ist naiv projectivistisch, da er die in dem Gesichtssinn vorkommenden Bilder zu Archetypen der wirklichen Welt machte.

Specifische und semiotische Erkenntniss.

Nun ist zwar jede Erkenntniss als Erkenntniss von einerlei Art; im Hinblick aber auf einen anderen Gesichtspunkt lässt sich die Erkenntniss in zwei deutlich zu unterscheidende Massen spalten. Sie besteht nämlich nur in der Beziehungseinheit, nicht aber schon in irgend einem der Termini, die in Beziehung gesetzt werden;

sondern diese bilden entweder erkenntnissloses einfaches Bewusstsein, wie die Gefühle oder Geschmacksempfindungen, oder sie sind selbst schon Coordinatensysteme und als solche, nicht aber als Termini, auch Erkenntnisse. Weil nun kein Wissen ohne Beziehungspunkte möglich ist und diese immer direct oder indirect ein erkenntnissloses Bewusstsein enthalten, so folgt, dass die Erkenntnisse sinnlos wären, wenn man sich nicht immer der Bewusstseinsinhalte erinnerte, die als zugehörige Beziehungspunkte mitgerechnet werden, wie man z. B. bei den abstracten Zahlen an die gezählten sogenannten concreten Dinge denkt. Obgleich diese blossen Bewusstseinsinhalte nun zwar ganz erkenntnisslos sind, so können sie trotzdem klar und deutlich erkannt werden in der Weise, wie man ein Landgut genau kennen kann, ohne es zu besitzen, da der Besitz ja nicht in diesen Kenntnissen besteht, während man die Arithmetik, die Grammatik u. s. w. nicht kennen und verstehen kann, ohne sie zu besitzen. Mithin ist die Erkenntniss eines Gegenstandes, der selbst, wenn er erkannt ist, doch keine Erkenntniss ausmacht, d. h. bei welchem Subject und Object nicht zusammenfällt, von einer andern Art, als wo dies der Fall ist. Ich unterscheide desshalb semiotische und specifische Erkenntniss, ohne sie jedoch ganz zu trennen, denn sie hängen dadurch zusammen, dass die specifische Wissenschaft immer an die letzten Beziehungspunkte erinnern muss, die ihr zum ersten Ansatzpunkte dienten, während die semiotische zwar gerade diese Beziehungspunkte, die nicht zur Erkenntnissfunction gehören, zum Ziele nimmt, dennoch aber zur Bezeichnung, Unterscheidung, Classificirung und Characterisirung derselben die specifischen Erkenntnisselemente benutzt. Von unserem Ich z. B., das uns durch unmittelbares Bewusstsein gegeben ist, können wir nur eine semiotische Erkenntniss gewinnen; wir benutzen aber dabei die specifischen Erkenntnisselemente, die uns die Psychologie, die Ethik, die Kunstlehre, die Religionswissenschaft u. s. w. bietet.

Mit dieser Unterscheidung deckt sich nicht etwa der altbekannte Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, der in der Tradition der Logik als die Schwierigkeit, das Singuläre zu definiren, so viele gelehrte Discussionen zur Welt gebracht hat. Ich behaupte nun zwar, dass erst die neue Philosophie diese alten Schwierigkeiten ihrem Grunde nach zu erklären vermag, zeige aber zugleich, dass nicht die Einzelnheit den Grund der Undefinibilität bildet, sondern die Zugehörigkeit des

Objects zu denjenigen Gebieten des Bewusstseins, die nicht Erkenntnissfunction oder Denken sind, denn die zugehörigen Universalia, wie Fühlen oder Wollen, Empfinden oder Bewegen, Ichheit u. dergl., können ja nach der früheren Logik trotz ihrer Allgemeinheit ebensowenig definirt und demonstrirt werden, da sie, wie man sagt, nichts Allgemeines, also kein genus, mehr über sich haben, während ich zeige, dass ihre scheinbare Undefinibilität daher rührt, dass ihr eigenthümlicher ideeller Inhalt nur durch unmittelbares Bewusstsein offenbar wird und Niemandem andemonstrirt werden kann, der nicht auch ohne Erkenntnissarbeit schon von selbst als unmittelbares Bewusstsein die zugehörigen Beziehungspunkte besitzt, die wir durch die Universalia Fühlen, Bewegen, Ich u. s. w. zusammenfassen. Wenn der Grammatiker z. B. ein Gesetz der Lautverschiebung feststellt, so ist das eine specifische Erkenntniss, weil es uns darauf ankommt, nicht die Beziehungspunkte, sondern ihre Coordinationen in eine Beziehungseinheit, die hier das Gesetz ist, zusammenzuschliessen; wenn derselbe Grammatiker aber den Laut a oder i durch die Stellung der Zunge, die Oeffnung der Lippen u. s. w. bezeichnet, so gewinnen wir eine semiotische Erkenntniss, weil sie für einen Tauben immer sinnlos bleiben würde und weil sie bloss Zeichen angiebt für die Ton-Empfindung, die man auch ohne diese Characterisirung kennt. Möge daher der Gegenstand der Erkenntniss singulär, particulär, oder universell sein, so ist die Erkenntniss immer und überall bloss seimotisch, sofern dieser Gegenstand selbst nicht blosses Denken oder Gedankeninhalt, d. h. Subject-Object ist, sondern den übrigen geistigen Vermögen und Bewusstseinsgebieten angehört.

Apriorische und empirische Erkenntniss.

Durch unsre neue Erkenntnisstheorie, welche die alte Ideenlehre und die reinen Stammbegriffe des Verstandes u. dergl. vollständig beseitigt, scheint nun ein blosser Empirismus übrigzubleiben, wesshalb mit dem Wegfall der apriorischen Elemente auch die intellectuelle Intuition und mithin auch die Speculation und also die ganze Philosophie in Wegfall käme. Wir werden dies gar nicht leugnen; denn derjenige, der solche Consequenzen zieht, steht eben noch auf dem früheren Standpunkte und sieht mit Recht diejenige Art von Speculation, welche ihm allein bekannt ist, auf die schiefe Ebene gesetzt. Lassen wir sie darauf rollen!

Wir kümmern uns überhaupt wenig um all die kleinen Sonderinteressen der verschiedenen Parteigegensätze, da wir die Principien untersuchen, mit deren Feststellung dann auch alle diese Particularitäten in Ordnung kommen.

Zunächst ist zu beachten, worauf ich schon in der Vorrede meiner Religionsphilosophie hinwies, dass die Erkenntniss sich überhaupt nicht in der Art wie das Geschlecht spalten lässt; denn während das Weib nichts Männliches und der Mann nichts Weibliches in den Generationsorganen besitzt, so enthält umgekehrt jede sogenannte empirische Erkenntniss apriorische Elemente, und jede sogenannte apriorische Erkenntniss blickt auf empirische hin, die ihr als ihre Beziehungspunkte zugehören. Also ist die Verselbständigung und nachherige Verknüpfung des Empirischen und Apriorischen, die Kant, Hegel, Platon, Aristoteles u. A. forderten, nicht wie bei Braut und Bräutigam, die nachher ehelich copulirt werden, durchzuführen.

Ebenso unhaltbar ist die Annahme, die Erfahrung käme von aussen, die Idee und Kategorie von innen. Man redet sich ein, die äussere Welt spiegele sich in unserem Inneren, und man will die Aussenwelt in dem Bewusstsein abbilden. Das sind Kindergeschichten. Da draussen ist eben nichts davon vorhanden, was in den Lehrbüchern der Chemie, Physik, Physiologie, Astronomie u. s. w. steht. Alle Wissenschaft ist nur in Geistern, d. h. ist selbst der ideelle Inhalt der Erkenntnissfunction. Diejenigen naiven Denker, welche ihre Welterfahrung in die sogenannte Aussenwelt projiciren, um sie da noch einmal zu haben und sich dann zu freuen, dass die Aussenwelt gerade so aussieht, wie ihr Erkenntnissbild, müssen nicht bloss Gesetze, Atome, Anziehung, Zusammendrückbarkeit, Augen, Herzklappen u. dergl. in der Welt annehmen, sondern natürlich ebenso Klappeninsufficienzen, Barometer-Vacuum, Löcher im Rock u. s. w., obgleich es doch selbst solchen Biedermännern schwer gelingen könnte, die substanzielle Beschaffenheit eines fehlenden Knopfes, oder eines Loches u. s. w. auszudenken.

1. Intuition.

Um nun die verschiedenen Formen der Erkenntniss zu überblicken und für die gebräuchlichen Namen den bestimmten Sinn festzustellen, den sie in unserer Theorie haben können, gehen wir von den Beziehungspunkten aus, die durch blosses Bewusstsein ohne alle Erkenntniss gegeben sind.

Diese Beziehungspunkte sind erstens das Bewusstsein unserer

bewegenden Function oder die Empfindungen. Man nennt ganz allgemein dieses Bewusstsein den *äusseren Sinn* oder die Sinnlichkeit schlechthin, weil man dabei an gewisse Organe denkt, an welche das Bewusstsein geknüpft ist, wie man von auswärtigen und inneren Anleihen spricht, nicht als wenn etwa bei den auswärtigen das Ausland das Geld erhielte und bei den inneren der eigene Staat, sondern weil das Ausland kauft und zahlt, während das Geld selbst nichts davon verräth, woher es kommt, und unser ist so gut wie bei den inneren Anleihen.

Wenn die Beziehungspunkte aber durch das Bewusstsein unserer Gefühle (Wollungen) gegeben werden, so pflegt man vom *inneren Sinn* zu sprechen.

Das Bewusstsein unseres Ichs selbst nennt man zwar gewöhnlich *Selbstbewusstsein*, bildet sich aber ein, daran eine Erkenntnis zu besitzen, während es, wie alles Bewusstsein, bloss einen blinden Beziehungspunkt liefert, nicht anders als die Töne oder Gerüche.

Von dem Gottesbewusstsein will ich hier nicht reden, weil dies eine so grosse Untersuchung erfordert, dass sie für sich allein geführt werden muss.

Alle diese verschiedenen Arten von Bewusstsein trennen sich aber nur nach ihrem ideellen Inhalt und nicht nach der Natur des Bewusstseins selbst. Wenn man sie alle als *Intuition* bezeichnen soll, so muss man nur die Meinung fernhalten, als sei damit eine intuitive *Erkenntniss* gegeben, während gerade auch nicht eine Ahnung von Erkenntniss darin liegt, da dies Bewusstsein gar nicht dem Erkenntnissvermögen, sondern den anderen Vermögen, der Bewegung und dem Gefühl (Willen), und dem Ich selbst angehört.

2. Die blinde Erfahrung und die erste Erkenntniss.

An die Beziehungspunkte schliesst sich nun das *mechanische* Leben der Vorstellungen an, das als Ideenassociation, Reproduction, Träumen, Phantasiren und dergl. bekannt ist und sich auch bei den Thieren findet. Ich nannte es oben die erkenntnisslosen Combinationen (vergl. S. 273).

Hiervon rede ich nicht. Wir wollen vielmehr die erste Erkenntniss, d. h. die ersten Coordinatensysteme, vor Augen stellen. Wer die Kinder und sich selbst beobachtet, wird sehr bald bemerken, dass man überall zu erkennen anfängt, wenn eine gewisse *Zusammengehörigkeit* oder *Ordnung* der Beziehungspunkte

aufgefasst wird. Mithin muss dazu ein Beziehungsgrund oder Gesichtspunkt sich darbieten, die Beziehungspunkte müssen als untereinander bezügliche, d. h. als Coordinaten erscheinen, und das Ganze muss in eine Beziehungseinheit oder ein System zusammengefasst werden. Es gilt mir als sicher, dass das Kind schon in der Wiege solche Coordinationen bemerkt. Es schreit und hört alsbald die eiligen Tritte der Mutter, sein Auge hat zugleich die bekannten Farbenbilder, sein Tastsinn fühlt die Wärme und Festigkeit des mütterlichen Armes, der es an die Brust legt, sein Geschmack empfindet die zuströmende Nahrung, und die ruhige Zufriedenheit krönt den Vorgang, der sich täglich mehrmals wiederholt und ein zwar bewusstes, aber ganz erkenntnissloses System von zusammengehörigen Elementen bildet. Es fragt sich aber, ob nicht hier doch schon der Anfang der Erkenntnissfunction gegeben sei; denn wegen der Wiederholung der Akte wird das mit Gedächtniss begabte Kind nothwendig bald die jedesmal neuen Eindrücke an die Erinnerungsbilder anschliessen und daher z. B. schon mit dem Munde unruhig nach der Brust suchen, ehe sie ihm gereicht wird, und wird kräftiger schreien, wenn es einen Aufenthalt giebt, als zu Beginn des ganzen Vorganges, offenbar beides, weil es der Erinnerung gemäss den Genuss als „in der Reihe“ liegend, oder nun „an die Reihe“ kommend schon erwartet.

Da aber die Thiere sich in dieser Beziehung ebenso wie die Menschen verhalten, so kann ich darin noch keine Erkenntnissfunction sehen, sondern betrachte diese ganze Sphäre der blinden Anschauungsbilder, der Ideenassociationen, Reproductionen und Apperceptionen als psychische Reflexthätigkeiten, die durch Naturmechanismus dasselbe theils besser, theils annähernd eben so gut leisten, als Verstand und Urtheil. Ich werde zwar dem Sprachgebrauch gemäss sagen, der Rabe „erkennt“ den Jäger und fliegt desshalb davon; aber ich werde mich erinnern, dass diese sogenannte Erkenntniss ein ganz erkenntnissloses System von Reflexbewegungen ist; denn der Rabe hat gar keine Erkenntniss vom Jäger, von dessen Beruf, Absichten u. s. w., und wenn die Thiere auch immerfort unter den Menschen leben, in der Familie, wie die Katzen und Hunde, oder in beständigem Verkehr mit ihnen, wie die Kühe und Schafe und Hühner u. s. w., so zeigen sie doch nie eine Spur von Verstand für die Geschäfte der Menschen, obwohl

sie wegen der zugehörigen Affecte immerfort naiven Beobachtern Veranlassung zu Jagdgeschichten und Thierfabeln bieten.

Trotzdem bilden diese reflectorisch verknüpften Coordinatensysteme, deren praktische Brauchbarkeit sich an der Erhaltung des Lebens und an der scheinbaren Klugheit der Thiere zeigt, die Grundlage zur ersten Erkenntniss; denn sobald die Zusammengehörigkeiten als solche bemerkt werden, ist Erkenntniss vorhanden. Obgleich der Mensch viel mehr Musse und ein viel grösseres Bewusstseinsfeld hat, als das Thier, so wäre es doch gegen alle Wahrscheinlichkeit, anzunehmen, dass die Coordinationen ganz von selbst bemerkt, d. h. erkannt, und, wenn schon Sprache vorhanden wäre, etwa durch den Indicativ des Verbums ausgesprochen würden. Nein, die erste Bemerkung muss mit der Negation beginnen und von der Störung der Zusammengehörigkeiten veranlasst werden. Darum müssen nothwendig die ersten Sprachlaute die Interjectionen und dann die Fragen und Imperative bilden, indem das Erwartete nicht eintritt und nur die Erinnerung das fehlende Glied des Coordinatensystems erfragt oder heischt; denn wenn alles in der Ordnung bleibt, so giebt's nichts zu bemerken. Das fehlende Glied kann aber nur nach der Function oder, anders ausgedrückt, nach dem Beziehungspunkte oder Gesichtspunkte bezeichnet werden. Z. B. wird, wenn wir uns in Urzeiten versetzen, der Vater die von der Jagd heimkehrenden Söhne etwa mit der Mimik oder der lautlichen Bezeichnung des Essens befragen. Er hat also die Zusammengehörigkeiten erkannt: die Spuren des Wildes, ihre Bewaffnung, ihr Forteilen, ihr Heimkehren; aber der Beziehungsgrund, der dies alles coordinirt, nämlich das durch die Jagd zu beschaffende Essen, die Beute, wird etwa nicht sichtbar. Jetzt antworten sie vielleicht mit einem Imperativ, der das „Mitkommen" mimisch oder lautlich bezeichnet, und fügen etwa den zweiten Imperativ oder Optativ hinzu, der das „Tragen, Heben, Schleppen" bedeutet, da sie das zweite Coordinatensystem ebenfalls begreifen, dessen Beziehungsgrund sie angeben, weil etwa das grosse erlegte Thier nicht ohne weitere helfende Arme und Schultern heimgebracht werden kann.

Ich setze desshalb die Veranlassung der Erkenntniss in die Störung der gewohnten Ordnung, indem dadurch diese Ordnung als solche bemerkt und die Beziehungspunkte nach einem ergänzten, d. h. als zugehörig erkannten Beziehungsgrunde zu einer Beziehungseinheit coordinirt werden.

Es ist darum nur in einem gewissen Sinne richtig, dass, wie man durchweg behauptet, der Anfang aller Erkenntniss in den einzelnen Sinnesanschauungen läge und dass das Allgemeine oder der Begriff erst durch Abstraction entstünde; denn diese einzelnen Anschauungen gehen zwar voran, aber nur als erkenntnissloses Bewusstsein, wie es die Thiere auch haben. In einem gewissen Sinne jedoch, und zwar gerade in dem eigentlichen Sinne, fängt die Erkenntniss immer gleich mit dem Allgemeinen an, was man ja auch daraus sieht, dass die Sprache, in der die Erkenntniss sich ausdrückt und fixirt, aus lauter Allgemeinheiten, Appellativen, Verben und Formwörtern besteht, die auf beliebiges Einzelne anwendbar sind, wie z. B. die Flüsse in den Sprachen nur scheinbar Eigennamen bilden, in der That aber bloss „Fluss" oder sonst eine Allgemeinheit bedeuten, und wie auch die Eigennamen selbst nichts Individuelles enthalten, sondern nur durch Convention auf Individuen bezogen werden. Wenn man mit mir den Ursprung der Erkenntnissthätigkeit verfolgt hat, so findet man keine Schwierigkeit mehr, die Erkenntniss mit dem Allgemeinen beginnen zu lassen, und man wird dann auch deutlich einsehen, dass die seit Aristoteles gebräuchliche und durch Hegel übertriebene Bezeichnung der Begriffe als „das Allgemeine" nicht als Angabe des Constituirenden, sondern nur consecutiv zu verstehen ist; denn es ist weder unseren Urvätern, als sie anfingen zu denken, eingefallen, zuerst recht viele sogenannte concrete Einzelanschauungen nebeneinanderzustellen, um daraus das Allgemeine abzusondern, noch pflegen unsere Kinder jetzt auf diese Weise ihre Laufbahn als erkennende Wesen anzutreten, sondern alles Erkennen besteht bloss in dem Bemerken der Coordination, wobei der besondere, gegebene und concrete Inhalt des Bewusstseins ganz gleichgültig ist. Wenn der Wilde z. B. die Gebärden des Kauens oder des Horchens macht, so giebt er den Beziehungsgrund eines Coordinatensystems an, und seine Umgebung weiss sofort, welche Elemente als constitutiv damit zusammengehören, und wendet daher in allen gegebenen Fällen dieselbe Coordination an, wesshalb der Begriff in consecutiver Weise Allgemeinheit besitzt. So wird auch, wenn der Diener „zum Essen" ruft, nicht eine Abstraction von allen denkbaren Speisen vorher angestellt, um zu dem Allgemeinen „Essen" aufzusteigen, sondern der das zugehörige Coordinaten-

system zusammenhaltende Terminus vereinigt als Function proleptisch alle möglichen Anwendungen.

Unsere nächste Aufgabe ist nun zu erforschen, worin die Coordination bestehen mag und wie die angegebenen Coordinatensysteme zu Stande kommen.

3. Die apriorischen und die empirischen Elemente.

Die projectivistische Annahme, als wenn die Begriffssysteme als Abbilder von äusseren Urbildern durch sinnliche Eindrücke entsprängen, halten wir nicht einmal der geringsten Beachtung werth; umgekehrt aber liesse sich vielleicht sagen, dass wir die Ordnungsformen nativistisch als im Bewusstsein gegeben vorfänden. Wenn wir dies nun im gewissen Sinne zugeben können und insofern dann auch das Thier vom Menschen nicht unterscheiden dürfen: so wäre damit doch der Ursprung einer solchen Coordination nicht erklärt. Wir müssen desshalb weit von der herkömmlichen Strasse der Psychologen abweichen, die, wie z. B. Stuart Mill u. A., ohne es zu wollen und zu ahnen, der projectivistischen Annahme folgen, wenn sie die Gewöhnung an die Verknüpfung und Trennung der Naturerscheinungen als die wahre Amme ihrer Erkenntniss betrachten und die Gewohnheiten des Naturlaufs und die angeblich wahrgenommenen Beständigkeiten aller Wissenschaft zu Grunde legen; nein, wir wissen, dass nicht einmal ein Thier, geschweige denn ein Mensch so dumm ist, wie eine gut präparirte Platte die Natur maschinenmässig und sclavisch getreu abzuphotographiren. Die lebenden Wesen haben sichtlich einen höheren Beruf, da sie in sich selbst das Princip tragen, wonach sie unterscheiden können, was sie von der Natur interessirt und was sie als gleichgültig unbeachtet lassen sollen. Da liegt der einzige Grund der Coordination, d. h. aller Begriffe und aller Erkenntniss der Natur, denn alles, was in unserem Bewusstsein gegeben ist, besteht aus dem ideellen Inhalt unserer eigenen geistigen Functionen. Wenn diese Functionen selbst nun keine Ordnung unter einander hätten, so könnte auch ihr ideeller Inhalt auf keine Weise jemals geordnet werden. Während aber der gegebene ideelle Inhalt irgendwie durch den metaphysischen Verkehr unseres Ichs mit den Wesen ausser uns bestimmt wird, so ist die Ordnung unserer geistigen Functionen selbst vollständig unabhängig von aller Aussenwelt und constituirt vielmehr unsere specifische und unsere individuelle Natur, wie z. B. wenn ein Kind Honig findet und schmeckt, dieser bestimmte Inhalt der Empfindung zwar von der Aussenwelt abhängig ist;

dass dieser Geschmack aber angenehm ist und dass entsprechend diesem Gefühl nun eine Bewegung oder Handlung ausgelöst wird, das wiederholte Greifen und Kauen u. s. w., das gehört in keinen objectiven Zusammenhang der Erscheinungen der Natur, sondern bildet das innere Coordinatensystem unserer Functionen.

Und hierin liegt nun das Apriorische, welches den Ursprung aller Erkenntniss bildet; denn um zu erkennen, muss man ein gewisses Verhältniss, eine gewisse Ordnung der Dinge wahrnehmen; und diese Ordnung stammt aus der Ordnung unserer Functionen, als deren ideeller Inhalt alle Dinge im Bewusstsein erscheinen. Da nun diese Ordnung mit unserem Wesen zusammengehört und also von aller Zeit und von allem Inhalte des Bewusstseins unabhängig ist, so geht sie auch aller möglichen Erkenntniss voran und bedingt im voraus die Form, in welcher alles Gegebene gefasst wird. In diesen Merkmalen besteht aber gerade der Begriff des Apriorischen.

Da aber alle Begriffe ohne Ausnahme relativ sind, so kann auch dieser Begriff nur in Hinblick auf einen zugeordneten anderen gefasst werden. Der Beziehungsgrund (medius) in jedem Schluss oder in jedem Begriff führt eben nothwendig zu der zugeordneten Sphäre hinüber, wodurch alle Erkenntnisse mit einander zusammenhängen. Ich habe schon gezeigt, dass dies nicht durch Negation nach Platonischer oder Hegelscher Weise vermittelt wird, sondern durch die Dialektik der Zusammengehörigkeit, welche ich lehre. Zusammengehörig aber mit der Wahrnehmung des unserm Wesen Eigenthümlichen und von uns Unabtrennbaren ist die Wahrnehmung des zufälligen, kommenden und gehenden und von irgend welchen Umständen unseres Verkehrs mit der Aussenwelt abhängigen Inhaltes des Bewusstseins. Da wir diesen ideellen Inhalt nicht erfinden, sondern vorfinden, oder zu erwarten haben, wesshalb er nach der Zeitvorstellung als ein dem Ursprünglich-vorhandenen (a priori) Nachkommendes oder Späteres (a posteriori) erscheint, so nennen wir dieses Gebiet der Erkenntniss das Empirische, weil wir es erfahren, d. h. durch unsere Bewegung und unseren Verkehr mit der Aussenwelt erleben, aber es nicht als Aussteuer auf unsere Lebenswanderung mitnehmen.

4. Die sogenannten Ideen und Kategorien.

Wenn nun Platon es in seiner dichterischen Weise so dargestellt hat, als ob der Mensch bei seinen Sinnesanschauungen sich plötzlich an die apriorischen Elemente, an die sogenannten Ideen erinnerte, z. B. bei zwei Stücken

Holz an die Idee der Gleichheit und bei Pferden und Menschen etwa an die Idee der Schönheit, so setzt er dabei eben voraus, dass die Ideen von uns früher im Himmel vor unserer Geburt geschaut wären, oder was dasselbe bedeutet, dass sie in der Vernunft wohnten, oder dass die Vernunft ein Ort oder Magazin der Ideen wäre. Aehnlich stellt sich auch Kant die Sache vor, wenn er dem Verstande eine Tafel reiner Stammbegriffe einhändigt, die Sinnlichkeit in ein Zimmer einschliesst mit zwei Fenstern, die aus durchsichtigem Zeit- und Raum-Stoffe fabricirt wären, und die Vernunft mit dem Vorspann von drei Ideen fahren lässt, die sie immer in ganz bestimmter Richtung vorwärts ziehen. Von all diesem Vernunftinhalte ist in Wirklichkeit nichts vorhanden und, wie ich schon oben (S. 278) zu zeigen suchte, kann das Apriorische nicht ohne Hinblick auf das Empirische, und dieses nicht ohne jenes erkannt werden.

Eine genauere Betrachtung wird dies deutlich machen. Da nämlich die Ordnung des gegebenen ideellen Inhalts des Bewusstseins nur durch das Coordinatensystem dieser Functionen erkannt wird, so muss die erste Idee oder Kategorie der Vernunft das System der Teleologie enthalten, d. h. das in den Empfindungen der Sinne Gegebene muss durch das Gefühl des Schmerzes oder der Lust als Uebel oder Gut von der Erkenntniss aufgefasst werden; denn die Idee des Guten und des Uebels ist nichts anderes als die Erkenntniss dieser Coordination, sofern gewisse Beziehungspunkte als unbefriedigend oder befriedigend die zugehörigen Bewegungen auslösen. Wenn demgemäss die Idee des Guten auf die Bewegung bezogen wird, so erkennen wir das Vorgestellte als Zweck und die Bewegung als Mittel. Erst durch den Erfolg unserer Bewegung im Verkehr mit der Aussenwelt entsteht bei Coordination unserer Bewegung zu den zugehörigen dabei entspringenden Sinnesempfindungen die Idee von Ursache und Wirkung. Darum ist es ein Irrthum, wenn man das „Warum“ der Kinder einfach auf die Kategorie der Causalität zurückführt; nein, es bezieht sich auf die Teleologie. „Warum“ heisst zunächst: zu welchem Zweck? cui bono? Erst in zweiter Linie geht es auf die Ursache. Ebenso findet sich der Mensch nicht etwa veranlasst, irgendwie zum Zeitvertreib die Unterschiede der Empfindungen zu beobachten, sondern, weil der Inhalt der Empfindungen gefällt oder missfällt, als gut oder übel bestimmt und desshalb erwartet und gewünscht, oder verabscheut und ge-

flohen wird, kommen wir darauf, die Identität und das Anderssein des eintretenden Wirklichen gegen das Erwartete, oder die Qualität zu bemerken, wie ebenso nur durch unser Interesse an dem Gegenstande die Erinnerung an unseren früheren Besitz mit dem uns Weggenommenen oder Hinzugefügten verglichen, das Weniger und Mehr erkannt und die Idee der Quantität erschlossen wird.

Wie es also grundverkehrt von Kant war, dass er die Kategorie der Causalität als einen Stammgast des Verstandes aufnahm und die Teleologie aus der Thür wies, während kein Mensch jemals eine Idee von Ursache und Wirkung gehabt hätte, wenn er nicht vorher durch die Idee von Gütern und Uebeln zu Bewegungen und dadurch zu Veränderungen in der Aussenwelt veranlasst worden wäre, so können wir auch Pestalozzi, Kant und Herbart nicht zustimmen, wenn sie Raum, Zeit und Zahl als die natürliche Schwelle aller Naturauffassung hinstellen, als das A B C der Anschauung. Denn abgesehen davon, dass die Zahl nicht aus der Zeitvorstellung abgeleitet werden kann, was schon Andre bemerkt haben, so wird auch die Aussenwelt durch unsere Anschauung erfasst und unser Benehmen darin durch unser Bewegungsvermögen geregelt in blinder Weise nach einem psychischen Mechanismus, wie bei den Thieren, die doch keine Begriffe von Raum und Zeit haben. Auch den Recruten wird oft die Unterscheidung von Links und Rechts schwer und die Kinder wie die Wilden bleiben über das Vorher und Nachher im Unklaren, bis durch irgend ein Interesse diese Unterschiede wichtig werden. Man darf nie den Vergleich mit den Thieren vergessen. Es giebt Kinder und erwachsene Künstler, welche vorzüglich in Wachs und Thon modelliren und keine Ahnung von Geometrie und Stereometrie, ja auch nicht von den einfachsten Elementen des sogenannten Anschauungsunterrichtes haben. Der Mechanismus des psychischen Lebens besorgt das Alles ohne jede Erkenntniss.

Es ist aber, wie gesagt, hier nicht beabsichtigt, das System aller Kategorien zu ordnen, sondern ich wollte nur die zugehörigen Elemente und das Princip für ihre Ableitung den modernen und antiken Theorien gegenüber hervorheben. Als Resultat möchte ich einregistriren, dass hiermit der alte Streit zwischen Idealismus und Nominalismus endlich beigelegt ist; denn wir müssen beiden Parteien Recht und Unrecht geben und kommen zu einem Ausgleich, der den beiderseitigen Forderungen genügt. Die Idea-

listen hatten Recht, wenn sie die apriorische Seite der Ideen betonten im Gegensatze gegen die Erfahrung; Unrecht aber, wenn sie sich einbildeten, dass die Ideen als irgendwelche Art von intellectuellen Empfindungen in dem Vernunftmagazin von Haus aus fertig vorlägen. Die Sensualisten wiederum hatten Recht, wenn sie die letztere Annahme als poetisch verwarfen und solche Ideen für Monstra erklärten; Unrecht aber, wenn sie aus blossen Sinnesempfindungen, z. B.wie Condillac aus dem Geruchssinne, die Ideen wie blosse Sinnesanschauungen herleiten wollten; denn sie verstanden nicht die Eigenthümlichkeit der menschlichen Erkenntniss und merkten nicht, dass ihnen die Thiere mit ihren brutalen Schnauzen über die Schultern schauten, weil ihre scharfe Sinnlichkeit sie ebenbürtig machte und ihnen auf Bürgerrecht Anspruch gab.

Die neue hier gegebene Erkenntnisstheorie suchte also nicht zwischen den Extremen die so beliebte goldene Mitte und trieb auch kein übliches Maklergeschäft zwischen streitenden Parteien, sondern löste die Probleme von einer ganz neuen Seite aus, ohne sich im Geringsten um die Ansprüche der Streitenden zu bekümmern, und konnte dennoch dadurch zugleich jede Partei ihr Recht finden lassen. Ich forderte nämlich, man solle sich durch den Sirenengesang von den einfachen Ideen nicht ködern lassen, und zeigte, dass die Ideen und Kategorien der Märchenwelt angehören, dass die Vernunft dagegen nur Schlüsse kennt, dass jede Kategorie einen Schluss, ein ganzes Coordinatensystem zusammengehöriger Erkenntnisselemente bildet. Desshalb war nun selbstverständlich, erstens dass die Beziehungspunkte dafür aus der Erfahrung stammten und in erkenntnisslosem Bewusstsein gegeben sein mussten, womit die Sensualisten zufrieden sein konnten, und zweitens dass die Ideen als Schlüsse insgesammt von der die menschliche Natur constituirenden Ordnung unserer Functionen abhingen und desshalb bestimmte allgemeine und nothwendige Formen bildeten, d. h. a priori, zwar nicht aus einer erdichteten früheren Erkenntniss, aber aus dem durch die Erkenntniss aufgefassten Coordinatensystem abgeleitet werden konnten; und hiermit war zugleich dem Idealismus sein Recht gegeben.

4. Die intellectuelle Intuition.

Gleichwohl dürfen nun die Ideen nicht mehr als unmittelbare Erkenntnissquellen geltend gemacht werden, sondern sie haben dieses Recht, welches sie zugleich blind und unerklärbar machte, eingebüsst; dagegen sind sie, wie

nach allgemeiner Wehrpflicht, in den Dienst der Erkenntniss gezogen und haben dadurch den Vortheil gewonnen, jetzt selbst erkennbar und definirbar zu werden, so dass sie trotz Verlust der altehrwürdigen und doch unhaltbaren Privilegien jetzt erst ihren natürlichen Adel und ihren durch eigenes Verdienst erworbenen Vorrang recht geltend machen können. Wir dürfen daher den Ideen und Kategorien, die jetzt selbst Erkenntnisse, d. h. specifischer Inhalt des Erkenntnissvermögens, geworden sind, unter dem alten Namen der intellectuellen Intuition eine besondere Art des Ursprungs einräumen.

Dies verlangt eine nähere Erklärung. 1) Da kein Thier Ideen hat oder sich in seinem Thun und Treiben nach Ideen richtet, während die Thiere doch Sinnlichkeit, wie der Mensch, besitzen, so folgt, dass die Ideen nicht durch Sinneswerkzeuge und sinnliche Intuition zur Erkenntniss kommen. 2) Aber auch alle die Schlüsse, durch die wir die Gegenstände der Sinneserkenntniss und ihre Beziehungen und Gesetze feststellen, also die gesammte Erfahrungswissenschaft, d. h. Naturwissenschaft und Geschichte, ergeben niemals Ideen und bringen keine einzige Kategorie zur Erkenntniss, obgleich sie immerfort diese Ideen und Kategorien gebrauchen. 3) Ebenso ist der innere Sinn, d. h. das Bewusstsein unserer Akte und Zustände und die zugehörige Erkenntniss, welche ihren Inhalt nicht nach aussen wirft (projicirt), z. B. dass wir traurig oder fröhlich, thätig oder müssig u. s. w. sind, weit entfernt von der Erkenntniss einer Idee.

Nachdem wir diejenigen Sphären, in welchen die Ideen nicht entspringen, eliminirt haben, nähern wir uns nun der geheimnissvollen Pforte, welche die vornehme Geburtsstätte der idealen Welt eröffnet und schliesst. Wie mit allen hohen und vornehmen Dingen geht es dabei aber sehr einfach zu. Ein Fürst sagt in seinem Zelte: „man soll anfangen"; der Befehl fliegt nach allen Seiten und eine Million von Menschen ringt um Leben und Tod. So ist auch der Ursprung der Ideen sehr einfach, und doch durchdringen und beherrschen sie alle Wissenschaften und jeden einzelnen Gedanken der Menschen. Wenn wir nämlich die bisher dargestellten Sphären des ideellen Seins betrachten, so findet sich darin unmöglich die Erkenntniss irgend einer Ordnung, weder die der Zeit, noch die des Raumes, der Causalität, der Zweckmässigkeit u. s. w. Und warum nicht? Weil eine Ordnung als solche niemals zu Bewusstsein kommen kann. Doch

warum sollte uns denn die Ordnung des Nebeneinander, Nacheinander, Durcheinander, Füreinander u. s. w. nicht bewusst werden können, da wir doch immer davon sprechen und, wenn wir nur bei Vernunft sind, gerade immer ein Bewusstsein davon haben müssen. Trotzdem ist dies unmöglich, und der Schein der Thatsache beruht nun darauf, dass man zwischen Bewusstsein und Erkenntniss nicht unterscheidet. Bewusst werden kann aber nur etwas, was real vorhanden ist, also ein Akt oder die Substanz. Eine Ordnung ist aber ebensowenig da, wie das Loch im Aermel; denn wo nichts von dem Rock vorhanden ist, da ist das Loch, welches nicht aus Wolle oder Seide besteht, sondern aus einem Gedanken. So kann uns z. B. auch die Aehnlichkeit zwischen zwei Menschen nie bewusst werden, weil sie nicht nur objectiv nicht als dritter Mensch oder sonst als etwas Wirkliches vorhanden, sondern auch nicht als irgend eine Gesichtsempfindung in uns lebendig ist. Sie bildet vielmehr eine Bemerkung, eine Erkenntniss, einen Schluss, und dieser als etwas Wirkliches kann bewusst und unbewusst werden.

Das Geheimniss des Ursprungs der Ideen kann daher nur durch Wegnahme der dichten Verschleierung gelöst werden, welche die liebe Grossmutter Sprache auf ihrer alten Spindel in den Synonymen von Bewusstsein und Wissen gesponnen hat; und zweitens durch Verabschiedung des alten Hexenmeisters mit seiner projectivischen Bildnerei, womit er uns unsere Ideenwelt äusserlich anzuschauen giebt, das Loch an den Aermel versetzt, die Aehnlichkeit zwischen zwei Menschen wahrnehmen und die Schönheit als verkäufliche objective Qualität eines Pferdes oder einer Statue existiren lässt.

Wenn wir nun nach Entfernung dieser Hindernisse zunächst ein Beispiel geben, wie das alle richtige Didaktik verlangt, und desshalb gleich die vornehmste Idee des Guten zur Demonstration benutzen, so werden wir sie nicht mehr mit dem jugendlichen Platon hypostasiren und als überwesentliches Wesen (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) projectivistisch zum Princip aller Dinge machen; wir werden uns auch nicht einbilden, auf irgend eine wunderliche Weise zum Bewusstsein des Guten gelangen zu können, da es ja keine Bewegung, kein Wille oder Gefühl und kein Ich ist. Wir urtheilen doch aber fortwährend nach der Idee des Guten und über die Güter; also kann diese Idee nur durch das einzig noch übrigbleibende Vermögen der Erkenntniss entspringen, d. h.

diese Idee muss ein Schluss sein. Mithin haben wir den Ursprung dieser Idee an ihrem Ort nach der Technik der Begriffe zu suchen und gewinnen damit zugleich ihre Definition und ihre Demonstration.

Ich habe den Ursprung dieser ältesten Idee schon oben angedeutet. Gegeben und bewusst ist uns nämlich der ideelle Inhalt unserer Empfindungen mit ihren mechanischen Combinationen. Gegeben und bewusst sind uns auch die zugehörigen Gefühle, wie die zugehörigen Bewegungen. Daraus folgt aber niemals die Idee des Guten; denn dass ein gegebenes sinnliches Object befriedigt, oder belästigt und schmerzt, und unser Bewegungsvermögen desshalb entsprechende Akte des Greifens oder Abwehrens leistet, das bildet zwar ein wohlgeordnetes Coordinatensystem, und die Idee des Guten hat mit nichts anderem zu thun; dennoch kann eine solche Ordnung nicht zu Bewusstsein kommen, weil die Ordnung zwischen den Gliedern stattfindet und also selbst nichts Reelles ist, das bewusst werden könnte. Mithin haben wir darin bloss einen psychischen Mechanismus, der sich ebenso bei den Thieren abspielt, die doch von dem Guten nichts wissen. Sollte die Ordnung als Ordnung zur Erkenntniss kommen, so müsste dieser ganze zusammengehörige Vorgang einen blossen Beziehungspunkt bilden, der mit einem anderen Beziehungspunkt nach einem Gesichtspunkt zusammengeschlossen würde; denn die Analyse jeder gegebenen Erkenntniss zeigt uns diese constitutiven Bestimmungsstücke, ohne welche von Erkenntniss keine Rede ist.

Wie sollen wir uns also helfen, um die zeitlose Genesis der apriorischen Ideen zu verstehen? Versuchen wir es zunächst mit Hülfe der Quantität und wählen uns ein Wesen mit weiterem Gesichtsfeld, also nicht ein Thier mit seinem auf die Gegenwart bornirten Horizonte, sondern den Menschen mit seinem so viel breiter und weiter geöffneten Bewusstsein, so können wir ihm leicht eine Reihe früherer Erlebnisse als Erinnerungen vorschweben lassen und zugleich als zweiten Beziehungspunkt ihm entweder eine wirkliche davon verschiedene Reihe zum Erleben oder eine andere erinnerte zur Vergleichung geben. Wenn wir aber jetzt nichts als das sogenannte Bewusstsein beibringen könnten, um durch dessen Hülfe und Vermögen die gesuchte Idee erzeugen zu lassen, so hätten wir uns an ein durchaus unfruchtbares Princip gewendet; denn das Bewusstsein würde nichts weiter leisten, als dass die einzelnen Akte a, b, c u. s. w. nicht vergessen werden,

sondern als Erinnerung vorschweben; aber es kann nichts sehen, was zwischen den Akten liegt, also was nicht da ist, wie die Reihenfolge und Ordnung. Mithin wäre der Mensch mit seinem Witz am Ende, wenn er bloss Bewusstsein hätte, wie die Thiere, wenn es auch sonst quantitativ an Grösse und Umfang allen guten Wünschen der Hypothese entspräche.

Lassen wir also nur die Hoffnung fahren, als könnte die Erkenntniss, die wir suchen, in irgend einer Weise darwinistisch durch quantitative Steigerung oder grössere Ausbreitung irgend eines auch bei dem Thiere gegebenen psychischen Elementes abgeleitet und gleichsam durch natürliche Züchtung von selbst producirt werden. Nein, es bedarf, wie ich das schon in meiner Abhandlung über den Darwinismus zeigte, eines Sprunges, wenn die Natur Fortschritte machen soll, und das alte Aristotelisch-Kantische Princip der Continuität muss sich schon dazu bequemen, seinen unvermeidlichen Gegenpart anzuerkennen, so gut wie der Frieden den Krieg, wie die Liebe den Hass; denn da nur ein Narr mit Null anfangen würde, während jeder Vernünftige von etwas Gegebenem ausgeht, so steht nichts im Wege, dass auch mehr als Eins, ja, wenn der Geber grossartig genug ist, sofort das Ganze gegeben sei und uns nur die Analyse und die Inempfangnahme des Gegebenen übrig bleibe. Und so ist es in Wirklichkeit. Wer würde auch z. B. so albern sein, die Zeit aus dem Raume oder diesen aus jener abzuleiten! Wie wir desshalb weder das Gefühls- noch das Bewegungsvermögen ableiten können, so dürfen wir auch das Erkenntnissvermögen ohne Erröthen in Empfang nehmen; es dreht sich nur darum, diese Gabe gehörig zu würdigen und sie an den ihr gebührenden Platz zu stellen, wo sie nach ihrer ganzen Kraft zur Geltung und zum Gebrauch kommt. Um also die Erkenntniss durch Gebrauch, d. h. durch Erkennen zu ehren, müssen wir sie zunächst gegen Verwechselung mit untergeordneten Kräften sicherstellen. Verwechselungen aber verursacht fast überall die Sprache, welche eine rechte Taschenspielerin ist. So hat sie das Denken und Erkennen mit Hülfe der Etymologie und Synonymik, ich meine mit dem „Gedenken“ und „Wiedererkennen“, wie auch mit der „Erkenntlichkeit“ gewissermassen auf das subalterne Amt des Gedächtnisses und der Erinnerung zurückgestossen. Aber wir dürfen dennoch mit der Sprache nicht rechten; denn sie soll und will nicht lehren, sondern nur wie ein Münzmeister stempeln und bezeichnen.

So braucht uns ihre Semiotik nicht irre zu führen, sondern wir wissen, dass es überall zur Bezeichnung genügt, wenn ein zugehöriger Punkt, wie die Mondbilder im Kalender, die weiteren Schlüsse nach sich zieht. So bezeichnet die Sprache also bloss den einen unentbehrlichen Beziehungspunkt, nämlich die Erinnerungen, die, wie wir sahen, zum Denken vorausgesetzt werden. Nun hat aber eben das Weitere noch zu folgen. Zuerst zeigt sich, dass das Ichbewusstsein jeden einzelnen Akt der Erinnerung umfasst, es ist bei a, bei b, bei c u. s. w., und es ist auch bei jedem Akt des gegenwärtigen Erlebnisses und hat eine solche Weite, dass es alle diese Akte auf einmal, d. h. nicht nacheinander in der Zeit, wie sich Kant einbildete, sondern zeitlos umfasst. Kant war darin merkwürdig naiv dogmatisch, dass er einmal die Zeit kritisch für eine blosse Anschauungsform zu erkennen glaubte und dann doch die transscendentale Einheit der Apperception in wirklicher Zeit von einem Zeitpunkt zu einem anderen hüpfen liess, wie einen Kerl im Circus, der sich anstellte, als könne er sein anderes Bein nicht gebrauchen.

Nur unter dieser Bedingung des zeitlosen Beieinanderseins der Akte des Bewusstseins im Schosse des Gesammteigenthümers, des Ichs, ereignet es sich nun, dass nicht etwa das Ich, wie man grundlos und komisch meinte, diese Akte zusammenfasst, sondern dass ein neues Vermögen, die von Platon sogenannte intellectuelle Anschauung oder schlechthin die Vernunft in's Spiel tritt, welche das sieht, was nicht als wirklicher Akt vorhanden ist und was doch gesehen zu werden verdient, weil es allein alles wirklich Vorhandene erklärt, nämlich die Ordnung und die Beziehungen. Wenn wir nicht gestatten können, dass das Ich selbst diese Erkenntniss leiste, so hat es seinen guten Grund; denn wir sahen ja (oben S. 159), dass dadurch sonst das Ich in ein blosses Wissen, ein blosses Vernunftgeschäft aufgelöst würde und mithin kläglich aus der Welt verschwinden müsste, weil der Inhalt der Erkenntnisse allgemein ist und allen Ichen auf gleiche Weise zukommen kann. Desshalb müssen wir diese Belastung des Ichs denen überlassen, welche, wie Kant, Herbart, Hegel u. A. das Ich für einen leeren Beutel oder eine fabelhafte Form der Einheit halten und das wirkliche Ichbewusstsein also gar nicht kennen, sondern allen Inhalt der Seele zu blossen Vorstellungen verdampfen wollen. Das Ich aber ist Eigenthümer seiner Functionen und geht ebensowenig in den Inhalt derselben, d. h. hier etwa in die Wissen-

schaft über, wie auch etwa der Pastor, wenn er predigt, nicht unsichtbar wird, um in seiner Predigt zu verschwinden.

Die Arbeit der intellectuellen Anschauung, die wir im Gegensatz gegen die sinnliche Anschauung und gegen den sogenannten inneren Sinn, d. h. gegen das Bewusstsein überhaupt, mit dem Namen Vernunft bezeichnen, besteht nun darin, dass die in zeitlosem Beieinandersein durch die Erinnerung bewusst gegenwärtigen Akte aufeinander bezogen werden.

Wir können die neue Schöpfung, oder das neue Erlebniss, welches uns in den Erkenntnissakten zu Bewusstsein kommt, eben immer nur erleben und nicht anders erklären, als indem wir die wesentlichen Umstände, oder Coordinaten, bei denen der Vernunftakt eintritt, hervorheben, wie man bei der reichen Spende eines Fürsten etwa die Ueberschwemmung oder Feuersbrunst schildert, welche den Akt des Mitleides veranlasste, aber ihn doch nicht wie eine Gleichung erklärt. So definire ich demnach die Vernunft als die Function, welche als zugeordnet mit dem gleichzeitigen Bewusstsein des ideellen und realen Seins zusammengehört. Um diese Definition durch Beispiele zu erläutern, nehme man die Kategorie der Quantität, welche zunächst das Bewusstsein irgendwelcher gleichartiger Sachen als ideelles Sein verlangt, zugleich aber das Bewusstsein des realen Seins, sofern das Ich sich bei jeder Vorstellung einer Sache des reellen Aktes dieser seiner Perception der Sache bewusst ist; die functionelle Zusammenfassung der reellen Akte in Beziehung auf die ideellen Bilder des Bewusstseins, wie sie nur durch die das Viele in sich umschliessende Einheit des Ichs, also durch das substanziale Sein möglich ist, bildet dann den Vernunftakt des Zählens oder der Zahl. So zeigte ich auch in meiner Grundlegung der Metaphysik, dass der Raum und die Zeit nur durch die Combination der ideellen Objecte mit dem Bewusstsein der zugehörigen realen Akte in der Einheit des Ichs als Begriffe zu Stande kommen. Wollen wir als Beispiel die Idee des Guten genetisch erklären, so soll uns das Bewusstsein als ideelles Sein die Erinnerung an eine Frucht, an den zugehörigen angenehmen Geschmack und an die zugehörige Bewegung liefern; zugleich sei gegeben das Bewusstsein des reellen Seins, d. h. etwa die Anschauung einer ähnlichen Frucht. Der Reproduction gemäss müsste jetzt auf die Anschauung wieder das angenehme Gefühl folgen und die Bewegung des Essens. Allein diese Folge tritt etwa nicht ein, weil wir die Frucht nicht reell in unsere Gewalt

bringen können. Durch die Störung der Ordnung wird aber die Ordnung unserer Functionen gerade offenbar, und wir erkennen jetzt in diesem und allen ähnlichen Fällen das Zugeordnetsein gewisser ideeller Gegenstände zu dem Gefühl und der Bewegung und benutzen die Sprache, um diese Zusammengehörigkeit oder diese Ordnung zu bezeichnen. Wir nennen einen solchen Gegenstand ein Gut (bonum externum), und dass die Zusammengehörigkeit gestört wird, ein Uebel (malum externum). Ist das Seelenleben schon reicher entwickelt, so dass schon Affekte und Leidenschaften wirken, so können zugleich verschiedene Ordnungen unserer geistigen Vermögen in Wirksamkeit treten, indem etwa die eine von Frieden, die andre von innerem Unfrieden oder sogenanntem bösen Gewissen begleitet ist. Der Vergleich dieser Ordnungen zeigt wieder die Coordinatensysteme, und der dem inneren Frieden zugehörige ideelle Beziehungspunkt heisst analog das Gute (honestum), während der dem bösen Gewissen zugeordnete das Böse (pravum) genannt wird. Die Beziehung dieser Coordinatensysteme aufeinander und mithin die Erkenntniss der Stellung, die jeder Punkt in dem Systeme hat, liefert die Ideen, die nicht etwa an und für sich irgend eine neue und eigene Empfindung oder angeblich homogene Vorstellung bilden, sondern in nichts anderem bestehen, als in dem intellectuellen Anschauen oder Erschliessen der Ordnungsformen, und die nur durch das todte und leere Erinnerungszeichen der Sprache, durch das Wort, eine scheinbare Einheit besitzen. Daher stammt die begründete Einsicht der Nominalisten, dass die Ideen als ideale Einheiten weder in der Natur, noch in der menschlichen Seele vorhanden sind; aber darin liegt auch der nominalistische Irrthum, dass man eine solche Einheit und Subsistenz der Ideen suchte, um den Begriff „Sein" von ihnen zu prädiciren, während es genügt, die vornehme Natur der Vernunft zu verstehen, welche solche Concretion nicht nöthig hat. Indem wir die Coordinatensysteme zeitlos vergleichen und die Zuordnungen durch Worte bezeichnen, besiegeln wir das Dasein und die Macht einer über alle Gränzen der Sinne und des blossen Bewusstseins hinausgehenden Vernunft.

Sofern nun diese Ideen bloss bedeuten, dass wir die Coordination unserer Functionen zu einem beliebigen ideellen Object bemerken, sind sie alle wesentlich transscendental und apriorisch, weil nicht das zufällige Object, sondern die zu der Natur

des Geistes gehörende Coordination aufgefasst wird. Und aus demselben Grunde kommt ihnen consecutiv Allgemeinheit (universalitas) zu, weil sie auf jedes beliebige Object angewandt werden können. Wenn man es recht verstehen will, kann man sie auch der Etymologie und dem Sprachgebrauch Platons folgend Formen (εἴδη) und also formale Erkenntniss nennen, wenn man sie dadurch nur nicht nominalistisch ihres bestimmten intellectuellen Inhalts berauben will; denn sie geben nicht bloss Erinnerungen an sinnliche Bilder, sondern setzen diese Erinnerungen als „Gedanken, Gedenken, Gedächtniss" voraus, um zu einem specifisch neuen Inhalte zu kommen, nämlich zur vergleichenden Auffassung der ideellen und realen Zusammengehörigkeiten, was das Wesen der Erkenntniss constituirt.

5. Die speculative Erkenntniss.

Sobald nun die Ideen durch Worte fixirt sind, treten sie mit diesem todten, d. h. erkenntnisslosen Elemente in den Mechanismus des Seelenlebens ein und verfallen daher der Ideenassociation und dem ganzen Reproductionsgetriebe. Mithin kann man durch die bewegende Function, welcher das Wort angehört, d. h. durch bestimmte Töne und Zeichen, die daran mechanisch geketteten Ideen hervorrufen, worauf die Magie des Schreibens, Lesens und Sprechens beruht. Denn der Schreibende und Sprechende ist nothwendig ein Magiker, sofern er durch todte Zeichen und sinnlose Manipulationen die Geister citirt, und der armselige Druckerlehrling entzündet durch seine von ihm selbst unverstandenen Bewegungen wie die gewöhnlichen so auch die höchsten Gedanken, und mit ihnen Begeisterung oder pessimistische Stimmung, kühnste Erhebung oder heiteres Lachen.

Die Bindung der Ideen an die Worte vermittelt daher erst den geistigen Verkehr der Menschen, der seiner ganzen Natur nach nothwendig ein magischer ist, so sehr wir ihn auch wegen der Gewöhnung für natürlich halten. Die Sprache bringt aber zugleich die Möglichkeit der empirischen und der speculativen Wissenschaft hervor, die einander zugeordnet nur in gegenseitiger Anerkennung bestehen können. Sofern nämlich mit den Ideen die Beziehungspunkte des Bewusstseins, d. h. sowohl die sinnlichen, als die des inneren Sinns, gedeutet und in ihren Verhältnissen bestimmt werden, entsteht die empirische Wissenschaft; sobald aber die Ideen untereinander in ihren Beziehungen festgestellt werden, entsteht die Speculation. Nun bedarf der Empiriker dieser

speculativen Arbeit, weil er sonst keine Ideen hätte, durch welche er die sogenannten Erscheinungen beschreiben, definiren und demonstriren könnte; der speculative Denker oder der Philosoph bedarf aber ebenso der Empirie, weil ihm aus den einfachsten Beziehungspunkten auch nur die einfachsten Ideen oder Coordinatensysteme zufliessen, während die Combinationen der Ideen auch combinirte empirische Auffassungen als Beziehungspunkte verlangen.

Wenn man z. B. über die Staatsverfassung spricht, so gehören die sich anschliessenden Gedanken der empirischen Wissenschaft soweit an, als die Beziehungspunkte dafür durch unsre Wahrnehmung, die Zeitungen und andre Data des historisch wirklichen Lebens geliefert werden, wesshalb die Reflexionen sich nothwendig auf französische, deutsche, österreichische, oder auch antike und mittelalterliche, immer also auf einzelne in bestimmter Zeit, für bestimmte Völker und bestimmte Länder gegebene Zustände beziehen. Sobald wir aber die durch die Reflexion gewonnenen Beziehungseinheiten, d. h. die erschlossenen Begriffe, zu Beziehungspunkten neuer Combinationen machen, so kommen wir zu einer empirisch-speculativen Wissenschaft, d. h. zu einer Mischform, in welcher bald das eine, bald das andre Element im Uebergewichte ist. Wer also z. B. Frankreich und Deutschland, d. h. die Begriffe von ihrem gegenwärtigen Zustande, mit einander vergleicht und nach dem Gesichtspunkt der Ursachen der Kriege schliesst, dass sie wahrscheinlich mit einander in Frieden bleiben oder Krieg führen würden, der speculirt; desshalb ist ein grosser Theil der Reflexionen bei politischen Rednern und in Leitartikeln speculativen und nicht empirischen Charakters. Ebenso sind die über die Ursachen der Grösse und des Untergangs Roms angestellten Betrachtungen als solche und alle sogenannte historische und philologische Kritik als solche ein Werk der speculativen Geisteskraft. Darum wird man aber solchen Betrachtungen auch immer nur in limitirtem Sinne den Charakter der philosophischen Speculation zusprechen, weil das Ziel derartiger Schlüsse immer die durch Wahrnehmung gegebenen Beziehungspunkte, d. h. die einzelnen sogenannten Dinge und Ereignisse sind. Um daher das Wesen der Speculation rein und ungemischt zu fassen, muss man dieses mittlere Gebiet, in welchem die Begriffe zwar im Uebergewichte sind, die empirischen Data aber doch das Ziel der Schlüsse bilden, bei Seite lassen und den äussersten Gegensatz gegen die empirische Wissenschaft aufsuchen. Dieser kann nun offenbar nur darin

liegen, dass die Frage, d. h. das Interesse, sich auf die zur Auffassung des Empirischen benutzten Gesichtspunkte, nämlich auf die Auffassung unserer dabei ins Spiel kommenden Function selbst richtet. Wenn z. B. bei den empirischen Urtheilen über die Verfassungen sich die Gesichtspunkte des Befehlens und Gehorchens und der Macht herausgestellt haben und für die Macht wieder die Intelligenz, die Tapferkeit, die Zutrauenswürdigkeit und Rechtlichkeit, sowie die Gegensätze von Reichthum und Armuth, die Leidenschaften, Furcht und Ehrgeiz, die Naturbegabungen der Menschen, die Gewöhnungen, die Beschäftigungen, Bodenverhältnisse, Lebensbedürfnisse, ferner die Zahlenverhältnisse, in welchen alle diese Verhältnisse und Qualitäten auftreten können, u. dergl. mehr in Frage gekommen sind, so hat man, wenn die empirischen Daten, bei welchen man diese Gesichtspunkte zuerst erschloss, gänzlich ausser Augen gelassen werden, nicht etwa keinen Stoff mehr zu Betrachtungen, sondern vielmehr einen neuen und reichen Stoff aus anderem Element, da nun diese Gesichtspunkte oder Ideen selbst als Schauspieler auftreten, um das Drama der Speculation zu spielen; denn je nach den Combinationen des einen Elementes mit diesem oder jenem anderen werden jedesmal andre Ereignisse auf der speculativen Bühne erfolgen, d. h. andre Schlüsse gezogen werden. Hierin besteht nun die eigentliche oder philosophische Speculation, welche den äussersten Gegensatz gegen die empirische Wissenschaft bildet, weil das Interesse dabei eine umgekehrte Richtung hat; denn nicht den einzelnen Wesen und wirklichen Ereignissen ist dabei das Interesse zugewandt, sondern den bei Auffassung und Beurtheilung des Wirklichen erkannten Ideen, die mit den ihnen zugeordneten Coordinatensystemen eine eigene Welt für sich bilden.

Die Trennung der empirischen und speculativen Wissenschaft liegt desshalb nicht sowohl in den Ideen selbst, da diese sämmtlich auch in der empirischen Wissenschaft verwendet werden und gewissermassen dort mit arbeiten, sondern in dem Gefühl oder Interesse, sofern ja auch umgekehrt wieder bei jeder speculativen Erörterung die empirischen Data immer die letzten Beziehungspunkte bilden, auf welche hingeblickt werden muss, wenn die Speculation Sinn und Verstand haben soll. Das Interesse also entscheidet, welche Richtung die Erkenntnissfunction verfolgen soll, ob sie das Wirkliche feststellen oder die Coordinationen der Gesichtspunkte untereinander erörtern will. Vergleichungen hinken

zwar immer, finden aber doch wegen der Mischung des Anschaulichen und Abstracten in der Regel ein freundliches Willkommen. So sollen denn die Begriffe oder Ideen mit den Lehrern einer Schule, die empirischen Beziehungspunkte aber mit den Schülern verglichen werden. Nun üben zwar die Lehrer immer ihre Function nur im Verkehr mit den Schülern aus, worin das Bild der empirischen Seite der Wissenschaft liegen mag; wenn sie jedoch, abgesehen von den Schülern, welche die Beziehungspunkte ihrer Function bilden, für sich untereinander und mit dem Director das System ihrer Functionen selbst regeln, d. h. ihre Rechte, den Umfang der ihnen zuzumessenden Stundenzahl, die Classenstufen, denen ihre Bildung entspricht, ihre Besoldung u. s. w. feststellen und so als Körperschaft ein eigenes Coordinatensystem bilden, so mag dies als Bild der speculativen Sphäre gelten. Wie aber diese Sphären untereinander coordinirt sind und wie es lächerlich wäre, die Schüler als Beziehungspunkte wegzudenken, so gehören auch empirische und speculative Wissenschaft zwar unzertrennlich zusammen, können aber doch nach dem Interesse an der einen oder der anderen Seite in entgegengesetzte Sphären, Begabungen und Arbeiten geschieden werden.

Drittes Capitel.

Definition des Begriffs der Frage.

Prolog: Die Aufeinanderfolge der Vorstellungen.

Wenn der Mensch nicht immer erst zu philosophieren anfinge, nachdem er schon ein reiches Geistesleben erworben hat, wenn wir uns vielmehr vorstellen könnten, der Mensch begönne sein Leben sofort mit philosophischer Einsicht, so würde er sich auch bei Betrachtung der vielen in ihm auftauchenden und verschwindenden Vorstellungen bald die Frage vorlegen, aus welchem Grunde oder nach welchem Gesetze doch eine Vorstellung der anderen und ein Gedanke dem anderen folge.

Da aber das Selbstbewusstsein in jedem Menschen alle seine Vorstellungen begleitet, so gewinnt er auch aus diesem Verhältniss der veränderlichen Geistesfunction zu dem constanten Ichbewusstsein sofort den Typus, nach dessen Analogie er sich eine Aussenwelt auszudenken und sie nach den Kategorien von Sub-

stanz und Accidenz, d. h. von Wesen und Functionen zu ordnen vermag. Diese Auffassung ist ihm von Hause aus so gewiss und natürlich, dass er nun auch jene Frage nicht mehr aufzuwerfen braucht, da ihm nichts natürlicher zu sein scheint, als dass seine Vorstellungen in der Ordnung auf einander folgen, wie in der Aussenwelt die Functionen der Dinge oder der Wesen, die er wahrnimmt, sich verändern. Wesshalb habe ich jetzt die Vorstellung einer so und so beschaffenen Birke? Weil dort draussen eine steht. Wesshalb habe ich nun die Vorstellung von einem Vogel auf dieser Birke? Weil ein solcher herangeflogen ist u. s. w. Kurz die natürliche und richtige Metaphysik der Menschheit, welche immer und überall Wesen und Dasein der Aussenwelt nach dem Vorbilde unseres Ichs und seiner Functionen ohne allen Zweifel annimmt und festhält, verbunden mit der illusorischen Projection der Anschauungsbilder bringt es ganz von selbst mit sich, dass die Folge der Vorstellungen und Gedanken in uns zuerst kein Problem zu sein scheint.

Mühsam ringt sich desshalb der Mensch auch erst von der Annahme los, dass den Träumen wirkliche Personen, Dämonen oder Götter und deren Handlungen in derselben Weise entsprächen, wie der Tonempfindung in uns die mit uns redende, vor uns stehende Person. So entspringt dann erst allmählich die Ueberzeugung von einem, wie man sagt, subjectiven, d. h. dem Individuum allein angehörigen Vorstellungsleben; im Gegensatz zu jenem objectiven, das von den Ereignissen der Aussenwelt in seiner Ordnung und Folge völlig bestimmt allen Menschen gemeinsam sei. So glaubt Heraklit am Anfang des fünften Jahrhunderts noch etwas Bedeutendes zu offenbaren, wenn er sagt: „den Wachenden ist Eine und eine gemeinsame Welt, aber jeder Schlafende versenkt sich in seine eigene“. Dass aber nicht nur die Träume, sondern auch diese sogenannte objective Welt in Jedem verschieden sei, das lag seinem Gedankenkreise noch fern.

Sobald aber überhaupt erst eine subjective Sphäre in dem geistigen Leben ausgeschieden war, so musste man auch die Frage aufwerfen, wie man von einer Vorstellung ohne äussere Veranlassung zu einer anderen Vorstellung übergehen könne. Diese Frage war nicht leicht zu beantworten. Daher gebrauchte man nach der Analogie mit dem durch die äussere Welt bestimmten objectiven Gedankenlauf zur Erklärung dieser Thatsachen zuerst wieder die Götter und Dämonen, die, wie sie uns die Träume

schicken, so auch die Gedanken eingeben und den Lauf der Vorstellungen leiten, wie z. B. Zeus und Athene bei Homer bald dem schlafenden Agamemnon, bald dem wachenden Telemach oder Achilles Gesichte und Einfälle zuführen und wie an unsichtbaren Fäden die subjectiven Vorstellungspuppen in Bewegung setzen. Erst allmählich verabschiedete man die gar zu altväterischen Götter und fand die sogenannte Ideenassociation, auf die man sogleich eine Mnemotechnik begründete.

Die Aufeinanderfolge der Gedanken.

Ich lasse nun die Erörterung der Ideenassociation bei Seite, weil sie unser der Logik zugewendetes Interesse zunächst nicht berührt, und wende mich rasch zu der höheren Frage, die erst, wenn man zwischen den blossen Ideenassociationen und Reproductionen einerseits und dem eigentlichen Denken andererseits unterscheiden kann, auf die Bühne tritt und die wichtigste Rolle in dem Drama der Entwickelung der Logik spielt, nämlich zu der so grossen und so einfachen Frage, wie sich die Sache im Gebiete des eigentlichen Denkens verhält, wie man von einem Gedanken zu einem anderen fortgeht, warum man überhaupt zu denken anfängt, wann man bei einem Gedanken stehen bleibt und wann man weiter zu arbeiten sich getrieben fühlt. Gerade die Einfachheit dieser Fragen ist der Grund, wesshalb man sie wenig untersucht findet; denn die Aufmerksamkeit der meisten Menschen wendet sich zunächst immer dem Complicirten zu, das durch die mannigfachen Strömungen des Lebens und Meinens den Vorreigen führt. Die meisten Philosophen gehen desshalb noch heute ohne Weiteres auf ihre speciellen Untersuchungen los, für die ihre Zeitgenossen gerade ein brennendes Interesse haben, und loben etwa nur gelegentlich den Aristoteles, der schon die Antwort gegeben hätte, dass es die Aporien wären, die man erst entwickeln müsste, ehe man die Lösungen (λύσεις) darböte. Nun ist es zwar gute Schule, wenn man für jeden philosophischen Satz den Entdecker kennt und nennt, es ist auch durchaus erlaubt, im Allgemeinen den Aristoteles zu rühmen, aber es ist doch immer der guten Schule angemessener, auch die Quellen des Aristoteles aufzuzeigen. Man scheint nämlich übersehen zu haben, dass Aristoteles in seiner Definition der Aporemata bloss die Platonischen Bemerkungen zusammenfasst. Darum muss man von Platon ausgehen.

Platon hält den Widerspruch für das Princip der dialektischen Bewegung.

Platon hatte als grosser Philosoph und Pädagog sofort das Einfache und Elementäre zu erforschen gesucht und daher für die Zwecke der Erziehung und geistigen Erweckung in dem Gebiete der Erkenntniss das den Gedanken Erweckende (τὰ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως) aufgespürt, was er auch das Ziehende (ὁλκος) oder das Herbeirufende (παρακλητικά) nennt. (Staat p. 523 ff.) Ich will nun meiner Neigung für historisch-philologische Untersuchung nicht weiter nachgeben, sondern nur kurz Platons Resultate mittheilen. Er sieht den Ursprung des Denkens und den Grund, von einem Gedanken zu einem anderen fortzuschreiten, d. h. in seiner Ausdrucksweise das Erweckende, nur in dem Widerspruch. Wenn ich, sagt er, drei Finger ausstrecke, den kleinsten, den zweiten und den Mittelfinger, und wahrnehme, dass sie alle zusammen Finger sind, so liegt darin nichts Erweckendes, weil kein Widerspruch hervortritt; wenn ich aber wahrnehme, was grösser und kleiner, schwer und leicht, dick und dünn u. s. w. ist, so kommt gleich eine Unsicherheit der Wahrnehmung an's Licht, da die Wahrnehmung immer einen und denselben Gegenstand als dick und als dünn, als schwer und als leicht bezeichnet, jenachdem er mit diesem oder jenem anderen verglichen wird. Also muss die Seele, da sie die sich widersprechende Wahrnehmung für ungenügend befindet, den Verstand herbeirufen; denn Ein und Dasselbe darf doch nicht zugleich dick und dünn, schwer und leicht sein und sich selbst widersprechen; der Verstand hat desshalb nur die Frage (ἐρέσθαι) zu beantworten, was eigentlich dick und dünn, gross und klein seinem Wesen nach ist, womit wir aus dem Gebiete des Sinnlichen zu dem Intelligiblen gelangen.

Es kann uns nun gleichgültig sein, dass Platon hier im „Staat“ besonders die relativen Bestimmungen, und nicht die Gegenstandsvorstellungen für erweckend hielt; denn später, z. B. im Philebus und Parmenides, hält er auch diese letzteren für erweckend, da sie eine Einheit bilden sollen und doch eine Vielheit von physischen Theilen, constitutiven Merkmalen und logischen Arten einschliessen und also einen ebenso brennenden Widerspruch wie jene liefern. Wichtig ist für uns hier nur die Thatsache, dass Platon den Anfang und Fortschritt im Denken, d. h. die Seele der Dialektik, in den Widerspruch setzte.

Ebenso Aristoteles und alle neueren Philosophen.

Aristoteles, sein fleissiger Schüler, hat dies Platonische Resultat hübsch formulirt im Handbuch am rechten Orte vorgetragen. Er definirt das Aporem als den dialektischen Syllogismus des Widerspruchs (Topic. VIII. 11), d. h. als den contradictorischen Gegensatz zweier Schlusssätze, die beide gut und richtig aus annehmbaren Meinungen abgeleitet sind. Ebenso verlangt er, wie Platon, dass alle wissenschaftliche Untersuchung von solchen Aporien anheben müsse, d. h. er hält den Widerspruch für den Anfang und das eigentlich Erweckende des Denkens, und alle seine grossartigen Werke leitet er desshalb in der anregendsten Weise mit Aporien ein, indem er aus den Meinungen früherer Philosophen regelrechte Schlüsse zieht, die uns, da ihre Resultate sich widersprechen, zum Weiterdenken, d. h. zur dialektischen Bewegung stacheln sollen.

Mit grosser Bewunderung werden wir nun von diesem Platonisch-Aristotelischen Gesetze des Denkens und seiner Fortbewegung Akt nehmen und mit gerechter Neugier uns danach umsehen, was die vielen späteren grossen Philosophen in Bezug auf diese Frage etwa weiter erforscht haben. Ich kann nicht leugnen, dass es einem dabei seltsam zu Muthe wird, wenn man weder einen Des Cartes und Spinoza, noch Leibnitz, Locke oder Kant sich um diese Frage bekümmern sieht. Erst Fichte, Herbart und Hegel fassen sie wieder an, aber nur, um sich vollständig dem tradirten Resultate zu unterwerfen. Alle diese genannten drei Philosophen haben mit erstaunlicher Geschicklichkeit die Widersprüche exponirt und dann ihre Vermittelungen oder Lösungen angeboten; die Frage selbst aber, ob wirklich der Widerspruch das Princip der Dialektik sei, kam nicht von der Stelle.

Nachweis des Fehlers und des Ursprungs dieser Annahme.

Und warum konnten auch die grossen Denker unseres Jahrhunderts nicht über die griechische Dialektik hinauskommen? Erst die neue Grundlegung der Psychologie kann dies erklären. Sie alle nämlich kannten als Inhalt des geistigen Lebens nur Vorstellungen (modi cogitandi) und mussten daher die Seele zu einem wunderlichen Krüppel machen, der sich nur mit dem Einen Organe, dem Auge des Erkenntnissvermögens, behilft, ein Herz aber und Arme und Beine, die doch gar nicht zu verachten sind, nicht mehr besitzt. Erst wenn wir über diesen Ursprung der herrschenden Annahme vollständig orientirt sind, können wir auch

den darin liegenden Fehler gründlich nachweisen. Es springt ja in die Augen, dass weder Wunder und Räthsel, noch alle andern Arten von Widersprüchen uns zum Denken nöthigen und als Negativitätsstachel den Gedanken zu Vermittelungsgeburten reizen; denn der Gedanke als Gedanke constatirt ebenso gleichgültig Einstimmigkeit, wie Widersprüche. Der Gedanke ist eine Erkenntniss, die nichts anderes zu thun hat, als zu erkennen, und die daher nicht an Geburtswehen und dergleichen Menschlichkeiten leidet. Sollen wir bei der kühlen und sicheren Erkenntniss eines Widerspruches oder eines Fehlers nicht stehen bleiben, sondern zu neuen Gedanken übergehen, so müssen wir erst mit dem vorigen Gedanken, möge er bloss Unordnung und Unvollständigkeit, oder auch Fehler und Widersprüche enthalten, unzufrieden sein, d. h. es muss erst das Gefühl auf die Bühne treten. Durch dieses wird dann die Bewegung ausgelöst, die neue Gedanken nach sich zieht.

Der bisherigen Logik fehlt der Begriff der Frage.

Ehe ich diese neue Dialektik genauer darlege, muss ein früher vernachlässigter Punkt erörtert werden. Es ist nämlich sehr interessant, dass die bisherige Logik von Aristoteles an bis auf den heutigen Tag ganz arglos die Frage als eine logische Function ohne Weiteres in ihren Compendien auftreten lässt, ohne das Bürgerrecht derselben auf theoretischem Gebiete zu prüfen. Daher kommt es auch, dass Empiriker, die von dem Philosophen eine Definition der logischen Begriffe verlangen können, nach einer Definition der Frage vergeblich in den Lehrbüchern der Logik suchen. Dies Factum bemerkte auch der angesehene Psychiater Emminghaus, dem die Beobachtung von Störungen der geistigen Functionen es nahe legte, für seine systematische Bearbeitung dieses Gebietes eine Definition der Frage zu fordern. Ich möchte aber nicht dahin missverstanden werden, als wollte ich leugnen, dass sowohl Platon als auch Aristoteles von der Frage (ἐρώτησις, πρόβλημα) sprechen und sie irgendwie definiren und dass es eine Sokratische Lehrmethode durch Fragen und Antworten, ebenso wie eine daran angeschlossene, weit ausgebildete Katechetik und in der Jurisprudenz eine Inquisitionsmethode giebt; nein, all dies ist ganz bekannt, und dennoch muss wiederholt werden, dass keine irgendwie genügende Definition der Frage bisher geleistet ist, da alle die bisherigen Definitionen bloss der Grammatik angehören und das

Logische nur soweit berücksichtigen, als es noch in der Eierschale der Wörter und Satzformen liegt.

Wenn man z. B. liest, die Frage sei ein „unvollständiges Urtheil", in welchem entweder das Subject, oder das Prädicat, oder die Copula durch die Antwort erst ergänzt werden müsse, so ist vielmehr diese Definition unvollständig; es fehlt ihr ja der Kopf, wie jedes Beispiel zeigt. „Die Welt ist —?" „Nun, Schüler, antworte!" „Die Welt ist — unendlich." Hier hat man allerdings einen unvollständigen Satz, und die Betonung der Worte kann das Fragewort oder die Inversion ersetzen, die den grammatischen Fragesatz charakterisirt; aber der Kopf oder das Wesen der Sache fehlt; denn, möge man bei sich selbst nachdenkend fragen oder von einem andern die Antwort heischen, immer bildet gerade ein verborgenes und durch das Fragezeichen bloss angedeutetes Element, das weder in dem Fragesatze, noch in der Antwort erscheint, das Wesen der Frage, nämlich etwas, was nicht Erkenntniss ist, niemals Erkenntniss wird und doch die in Frage und Antwort auftretenden Erkenntnisselemente vermittelt.

Um es kurz zu sagen, so mangelt der früheren Logik die Einsicht, dass die geistigen Functionen der Erkenntniss, des Gefühls und der Handlung in einem Coordinatensystem einander zugeordnet sind und dass desshalb auch das Wesen der Frage gar nicht bloss durch die Erkenntnissfunction, sondern nothwendig auch noch durch die zugehörigen Coordinaten der anderen beiden Vermögen erklärt werden muss. Wir wollen uns die Sache an Beispielen anschaulich machen. Wenn wir fragen: „Wer da?" „Was hat er verbrochen?" „Ist der Bote gekommen?", so haben wir immer ein vollständiges Coordinatensystem der Erkenntnissfunction und so überhaupt in keiner denkbaren Frage jemals nur, wie man sagt, einen „blossen Ansatz" zum Denken, oder ein „unvollständiges Urtheil" u. dergl. Denn, wenn nur ein Tüttelchen an der Vollständigkeit des Urtheils fehlte, so wäre es noch kein Urtheil, kein Gedanke, kein Denken, da zu jedem Denken immer die zugehörigen Beziehungspunkte, der Gesichtspunkt und die Gedankeneinheit erforderlich sind. Wenn man z. B. „Wer da?" fragt, so bedeutet dies, soweit die Erkenntnisssphäre in Betracht kommt, folgenden Schluss: „Jede Sinnesperception muss eine Ursache haben; hier hat es geklopft; hier muss eine Ursache sein." Ebenso enthält die Frage „Was hat er verbrochen?" die vollständigen Elemente der Erkenntniss; denn die Beziehungspunkte sind die Person

und die Anklage, der Gesichtspunkt ist die nothwendige Qualification der Rechtsübertretung, und die Gedankeneinheit liegt in der Zusammenordnung dieser Elemente. Aber gleichwohl sind alle solche Schlüsse noch lange keine Frage. Zur Frage gehören noch zwei Elemente, nämlich die Coordinaten der beiden anderen Vermögen. Erstens ein unbefriedigtes Gefühl; denn wenn man Ebbe und Fluth wahrnimmt und sich sagt, dass diese Erscheinung irgend eine Ursache hat, ohne dass man mit dieser unbestimmten Erkenntnissart unzufrieden wäre, so wird man niemals fragen: „Was ist nun in bestimmter Weise die Ursache dieses Phänomens?“ Ebenso wird auch Niemand „Wer da?“ fragen, dem es völlig gleichgültig ist, wer da etwa geklopft habe. Zur Frage gehört also unbedingt ein Akt des Gefühls- oder Willensvermögens, und zwar ein unangenehmes oder unbefriedigtes Gefühl.

Zweitens muss durch dies Gefühl ein Bewegungsakt ausgelöst werden, der bei den Fragen der Menschen untereinander zunächst auf die Sprachorgane führt, während bei den inneren Angelegenheiten des Menschen die Bewegung sich durch Auslösung der näher oder entfernter zugehörigen Elemente des Gedächtnisses manifestirt. Wäre nun das Gefühl ein angenehmes oder befriedigtes gewesen, so würde die Bewegung bloss die Fortdauer oder Wiederholung der gegebenen Erkenntniss vermittelt haben, wie z. B. bei einer angenehmen Nachricht die geistige Bewegung bloss alle die zugehörigen Vorstellungselemente festhält oder in variirter Abfolge wiederholt, damit wir uns immerfort an einem und demselben Gedanken mit seinen Zusammenhängen ergötzen können. Die Frage aber bringt etwas Neues zu Werke, und mithin muss ein unbefriedigtes Gefühl auf einen neuen Zusatz zu dem Gegebenen gedrungen haben, der häufig darin besteht, dass ein allgemein oder unbestimmt Gedachtes specificirt oder determinirt wird. „Wer da?“ bedeutet z. B., dass der Schluss, es sei irgend Jemand da, mich nicht befriedigt, wesshalb die ausgelöste Bewegungsfunction nur durch die Frage den bestimmten Jemand feststellen will. Ist der Jemand durch die Antwort genannt, so entsteht mit der Perception des Namens sofort ein neues Coordinatensystem der Erkenntniss; denn dem gehörten Namen ordnet sich die besondere Vorstellung von der Person zu; dieser zugeordnet ist die gesellschaftliche Beziehung, die man zu ihr hat, u. s. w. Ist dies Erkenntnissganze nun befriedigend, so wird weiter nichts gefragt; ist dabei aber etwas Unbefriedigendes, so kommen neue Fragen an die Reihe u. s. w.

Definition der Frage.

Da nun das unbefriedigte Gefühl in Rücksicht auf die dadurch ausgelöste Handlung ein Begehren genannt wird, so scheint es, als könnten wir die Frage definiren als das Begehren, von einer unbestimmten Erkenntniss zu einer bestimmten und befriedigenden überzugehen. Allein diese Definition wäre zu eng; denn wir wollen häufig auch gerade die unbestimmtere Erkenntniss gewinnen, und wenn z. B. eine gewisse Aufgabe arithmetisch völlig bestimmt gelöst ist, den unbestimmten algebraischen Ausdruck dafür finden. Ebenso sucht die speculative Induction in der Jurisprudenz, in der Grammatik, in den Naturwissenschaften und sonst überall durch die Gattungen und allgemeinen Titel und Kategorien die unbestimmtere Auffassung des bestimmt Gegebenen und Thatsächlichen. Die Definition der Frage muss daher mit einer grösseren Subtilität studiert werden.

Es ist nämlich nicht genügend, zu sagen, dass ein unbefriedigtes Gefühl die neue Denkbewegung der Frage hervorriefe, sondern wir verlangen vorher zu wissen, wesshalb überhaupt ein Gefühl als Beifall oder Unbefriedigtheit auftrete. Die Schwierigkeit besteht aber nicht etwa darin, dies Problem zu lösen, sondern sie besteht darin, dies Problem aufzuwerfen. Die Lösung ist ganz einfach; denn wir müssen nach den obigen Erörterungen fordern, dass sich an die gegebenen Vorstellungen immer andre anschliessen, wie dies das Gesetz der Ideenassociation oder Reproduction genauer formulirt. Wenn wir nun diese erste Voraussetzung haben, so zeigt sich auch sofort die zweite, dass nämlich alle unsere Vorstellungen immer auf unsere sogenannten Zwecke, d. h. auf die Vorstellung der Güter und der Uebel, bezogen werden. Hieraus aber folgt unfehlbar, dass durch solche Beziehungen Schlüsse zu Stande kommen, welche die zuerst gegebenen Vorstellungen mit Hülfe der associirten auf die Güter und Uebel zurückführen. Sobald nun ein Gut oder ein Uebel erkannt ist, entsteht Befriedigung oder Missfallen irgend einer Art, und so wäre das Problem gelöst. Um diese allgemeinen Betrachtungen an einem Beispiele zu illustriren, setzen wir etwa, es habe wer an die Thür geklopft. Eine solche bestimmte Erkenntniss kann zu keinem Gefühl und zu keinem weiteren Gedankengange führen, sondern es würde dabei bis in Ewigkeit sein Bewenden haben, wenn nicht Alles in der Welt einem Andern zugeordnet wäre. Es schliessen sich nun aber durch Reproduction, Ideenassociation oder Phan-

tasie sofort verschiedene neue Vorstellungen an das erste Urtheil an, die nothwendig, weil alle unsere geistigen Functionen von der Einheit der Persönlichheit ausgehen, auf die Idee des Guten bezogen werden und darum in Folge dieses zweiten praktischen Coordinatensystems ein Gefühl auslösen. Taucht etwa, wenn es geklopft hat, das Bild eines Feindes oder eines Gläubigers auf, so entsteht Furcht; die Vorstellung eines langweiligen Besuchers bringt Aerger oder stille Resignation; das Bild des erwarteten Briefboten oder des Liebchens Hoffnung und Aufregung. In allen Fällen wird immer ein Schluss vollzogen, indem die gegebene erste Erkenntniss (Minor) auf die neue Vorstellung (Medius) bezogen und nach der zugehörigen praktischen Idee (Major) als erfreulich, nützlich, schädlich, gefährlich u. s. w. bestimmt wird. Schliessen wir nun: „es ist mir gleichgültig und geht mich nicht an“, so lassen wir den Jemand ruhig klopfen; kommen aber unsere Zwecke und Interessen in's Spiel, so ruft ein Béranger etwa: „est-ce ma brune, qui frappe en bas?“

Die Frage geht desshalb immer von einem *unbefriedigten Gefühl* aus, also von einem Willen, wie wir z. B. hier die Frage nach der Definition der Frage aufwerfen, weil wir die Definitionen nicht, wie die Plebejer unter den Philosophen, für einen überflüssigen Luxus halten, sondern den Nutzen der Wissenschaft in die Befriedigung der wissenschaftlichen Thätigkeit selbst setzen. Mithin ist die Wissenschaft nicht als eine von den anderen beiden geistigen Vermögen abgelöste reine Erkenntnissfunction zu verstehen, sondern sie bedarf zu ihrer Leitung des Gefühls oder des Willens, was die Schriftsteller auch unabsichtlich irgendwie merken lassen, wie z. B. Platon sagt: „was für einen Zweck hast Du, o Sokrates, im Auge, wenn Du hiernach fragst?“ (*τί ποτ' ἄρα, ὦ Σώκρατες, ἐρωτᾷς βουλόμενος;*).

Auf das Gefühl aber folgt in dem Coordinatensystem unserer geistigen Functionen als zugeordnet die Handlung. Diese braucht jedoch nicht sofort auf die Aussenwelt einzuwirken, um z. B. in unserem Falle als hörbare Frage die Stimmorgane in Bewegung zu setzen, sondern sie zeigt sich hier als eine Erregung und Bewegung der Vorstellungen, die heraufgeführt werden und entweder wieder verschwinden, oder sich mit dem Gegebenen zu einem uns befriedigenden neuen Coordinatensysteme der Erkenntniss zusammenschliessen. Es ist dies der Vorgang, den man *Forschung* oder *Hypothesenbildung* nennt; denn das unbe-

friedigte Gefühl zeigt an, dass ein Zweck als Grundsatz oder als massgebender Gesichtspunkt im Hintergrunde des Bewusstseins steht, der nun die Richtung der Forschung giebt und nicht eher Befriedigung eintreten lässt,, als bis ihm durch Auffindung eines entsprechenden Coordinatensystems Genüge geleistet ist. Es sei dies z. B. der Grundsatz der Causalität, der dann darüber entscheidet, ob die Antwort, die wir uns durch die Hypothese geben, uns befriedigen wird und bis zu welchem Grade sie befriedigt, d. h. die Frage oder die Bewegung zum Abschluss bringt; denn dass die Befriedigung leichter oder schwerer eintritt, hängt von der Energie des Gefühls und der Strenge des Gesichtspunktes ab. So z. B. fragt der Hindu, worauf die Erde ruht, und begnügt sich leicht mit der Hypothese, dass sie von einem Elephanten getragen wird, der auf dem Rücken einer Schildkröte steht, die auf dem Weltmeer schwimmt. Sein Causalitätsdurst wird, wie bei Thales, vom Urwasser gelöscht. Darum misst die Frage und die Energie, mit welcher sie festgehalten wird, die Grösse der geistigen Capacität. Ein Narr fragt mehr, als ein Weiser beantworteu kann, weil die Beantwortung dem Frager nicht besonders tief am Herzen liegt, und die Räthselhaftigkeit der Sache ihn nicht belästigt. So fordern auch die bei gesellschaftlicher Befangenheit vorgebrachten Fragen oft den Humor heraus, wie z. B. Leo Tolstoi in seinem unübertrefflichen Roman „Krieg und Frieden" die in Humor übergehende Verwunderung des Prinzen Bolkonski über die Fragen des Kaisers Franz schildert, der jugendlich verlegen nicht wusste, was er von dem eben aus heisser Schlacht mit der Siegesbotschaft heraneilenden Adjutanten erfragen sollte und ohne das der grossen Sache angemessene Interesse nur die gleichgültigsten Nebenumstände wissen wollte; während andererseits etwa die Frage Kants, welche der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegt, eine Riesenarbeit zur Beantwortung erforderte und auch noch alle späteren Denker ohne Ausnahme in Bewegung gesetzt hat.

Die allgemeine Natur der Frage, deren Coordinatensystem jetzt genügend erörtert sein wird, gliedert sich nothwendig in drei Arten, für welche der Eintheilungsgrund in den Unterschieden der zugehörigen Gefühle und Handlungen liegt, so dass wir praktische (sittliche), technische und logische (oder Erkenntniss-) Fragen zu unterscheiden haben, die etwa so zu formuliren sind: 1) Wofür stimmen wir? Welchen Entschluss fassen wir? 2) Wie lässt sich das zur That und Ausführung bringen?

3) Woraus folgt das? Wie ist das zu begründen? Für uns dreht es sich hier um die reinen Erkenntnissfragen, die entweder Gründe oder Folgen und als Gründe entweder Thatsachen oder speculative Principien suchen.

Demnach definiren wir die Frage durch ihr zugehöriges Coordinatensystem, welches alle drei geistigen Vermögen in's Spiel bringt, indem der Gattungsbegriff darin liegt, dass die Frage eine Handlung des Ichs ist, die specifische Differenz aber die besondere Art angiebt, wie diese Function durch die zugeordneten Functionen der beiden anderen Vermögen ausgelöst wird. 1) Nach der Seite des Erkenntnissvermögens muss eine Aufeinanderfolge der Vorstellungen gegeben sein, bei welcher das letzte Coordinatensystem nur durch ein x, d. h. durch Einsatz eines allgemeinen oder unbestimmten Terminus anstatt des zugehörigen bestimmteren oder umgekehrt zu Stande kommt, wie z. B. „irgendwer hat geklopft". 2) Nach der Seite des Gefühls muss gerade ein Interesse für die nähere Bestimmung oder umgekehrt für die Generalisirung und ein Missfallen an der Unbestimmtheit durch einen sich anschliessenden Gesichtspunkt ausgelöst werden, nach welchem der unbestimmtere Terminus mit unseren Zwecken als nützlich oder schädlich zusammenhängt. 3) Die Frage ist dann die unter solchen Bedingungen erfolgende Handlung des Ichs, welche die reproductive und productive Phantasie aufregt und dadurch Combinationen und Hypothesen herbeiführt die im Fragesatz sprachlich formulirt oder nur als innerlicher Zustand die fehlende bestimmte Coordinate liefern, bis dann wieder das zugeordnete Erkenntnissvermögen seine Akte der Kritik ausübt und das zugeordnete Gefühlsvermögen dazu durch Glauben oder Zweifeln, durch Befriedigung oder Unruhe Stellung nimmt.

Ich will die Definition noch durch ein illustres Beispiel bezeugen. Kant sah, dass die empirischen Urtheile alle synthetisch sind und war mit dieser Einsicht zufrieden. Nun schlossen sich durch Aufeinanderfolge der Vorstellungen die apriorischen Urtheile an, die sofort nach dem zugehörigen Coordinatensysteme als irgendwie, d. h. möglicher Weise analytisch oder synthetisch, bestimmt wurden. Allein mit diesem problematischen Schlusse war er unzufrieden; denn wenn sie wirklich alle nur analytisch waren, so hätte er auf das brennende Interesse seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, allgemeine und nothwendige Wahrheiten festzustellen, verzichten müssen. Unter dem Gesichtspunkte dieses

Zweckes musste er also unzufrieden sein und für den unbestimmten Ausdruck den bestimmten fordern. Dies war die erste Frage: giebt es apriorische synthetische Urtheile? Die Frage als Handlung oder Bewegung setzte nun seine reproductive und productive Phantasie in's Spiel und lieferte ihm die Beispiele der Mathematik und der reinen Naturlehre, die von der Kritik der Erkenntnissfunction als wirklich synthetische apriorische Urtheile mit zugehöriger Befriedigung festgestellt wurden. Die Aufeinanderfolge seiner Vorstellungen lieferte jetzt aber die Erinnerung an Hume und andere Empiriker und Skeptiker, welche dergleichen speculative Erkenntniss für unmöglich erklärten. Im Hinblick auf diesen Gesichtspunkt musste Kant das zugehörige Coordinatensystem sofort schliessen und die von ihm beispielsweise angeführten thatsächlich apriorischen synthetischen Urtheile für irgendwie möglich ansetzen. Allein für sein wissenschaftliches Interesse konnte diese Unbestimmtheit nicht befriedigend sein. Er musste desshalb die Grundfrage seiner Kritik der reinen Vernunft stellen: Wie sind sie möglich? Diese Frage als Handlung erregte nun die weitläufige Aufspürung der apriorischen Elemente der Anschauung, des Verstandes und der Vernunft und die Combinationen, wie durch constitutiven und regulativen Gebrauch derselben die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori bestimmt formulirt werden konnte, wobei dann sein Gemüth zu der Gewissheit des Glaubens und zur Befriedigung gelangte.

Viertes Capitel.

Die neue Dialektik.

Die absolute Methode muss durch die absolute Methode selbst gefunden und demonstrirt werden.

Da nun, wie oben (S. 239 ff.) bewiesen, eine absolute Methode gefunden werden muss, aber die einzige bisher in der Philosophie angebotene Methode dieser Art, nämlich die Hegelsche, nicht annehmbar erschien, so müssen wir versuchen, eine neue Dialektik zu zeigen. Und zwar wird natürlich das Wesen dieser Dialektik erstens schon auf ihrem eigenen Wege oder nach ihrem eigenen Gesetz gesucht und gefunden werden, wie auch zweitens die Beschreibung oder Definition dieser Methode zugleich den Beweis für ihre Nothwendigkeit oder Wahrheit enthalten muss; denn würde sie auf einem anderen Wege gefunden, so gäbe es ja noch eine zweite Methode neben ihr, und sie wäre

sofort widerlegt, da sie mit Unrecht den Anspruch, die absolute, d. h. die einzige und allgemeine Methode zu sein, erhoben hätte; würde die Definition derselben aber nicht zugleich die Demonstration enthalten, so wäre es eine lächerliche Definition, die wie von Ohngefähr herabgeschneit oder wie von Hörensagen nachgesprochen wäre, ohne dass man für jedes Bestimmungsstück der Definition einen Grund anzugeben wüsste, wesshalb dieses gerade zur Definition gehöre; während wenn wir mit Grund definiren, die Definition auch zugleich die genügende Demonstration enthalten muss.

Das Allgemeine oder die Einheit aller Methoden und Arten des Denkens überhaupt.

Um nun die absolute Methode zu bestimmen, könnten wir nach der herkömmlichen Art der Abstraction und Definition alle irgend vorkommenden Methoden sammeln, um durch Analyse das etwa allen gemeinschaftliche Verfahren herauszufinden. Es ist merkwürdig, dass man diesen Versuch noch niemals gemacht hat. Bis jetzt begnügte man sich immer, bloss den ursprünglichen Gegensatz der analytischen und synthetischen, der inductiven und deductiven Methode hervorzuheben, ohne zu zeigen, dass diese Gegensätze doch nur Arten einer allgemeinen Methode sein können.

So ist es denn gekommen, dass man für dies Allgemeine nur einen Namen, nämlich eben den der Methode, gebraucht, immer unter der Voraussetzung, als könne dies Allgemeine ebensowenig etwas Wirkliches sein, wie der Name Mensch, da die Gattung Mensch ja nur in den Racenformen und Geschlechtsdifferenzen vorkomme und nicht selbst für sich eine Existenz habe. Allein überall hier fehlt bloss die Energie der Forschung; denn ebensowenig und ebensoviel Recht man hat, Weib und Mann, Neger und Mongolen als Wirklichkeiten zu bezeichnen, ebensoviel und ebensowenig Recht hat der Name Mensch auf Wirklichkeit. Ich sage: ebensowenig Recht; denn das Eine wie das Andre findet sich ja nur als Prädicat an dem individuellen Menschen, der allein wirklich existirt, während nichts an dem anderen als Substanz und Wirklichkeit gelten kann; ebensoviel Recht aber; denn wie das niedrigere, so muss auch das höhere Allgemeine anerkannt werden, und es lassen sich ebenso genau die Merkmale der Menschheit überhaupt, wie die der Männlichkeit oder der Negerrace im Besonderen feststellen. Darum muss auch die Methode überhaupt ebenso wirklich sein, wie etwa die analytische und die inductive Methode, und es ist nur Schwäche und Träg-

heit, wenn man bei dem niedrigeren Allgemeinen stehen bleibt und das schlechthin Allgemeine nicht definirt.

Nun hat man zwar ausser dem einen Wort Methode auch noch ein anderes Wort für das Allgemeine im Gebrauch, nämlich das Wort Denken; allein auch dieses vermochte man nicht in seiner Allgemeinheit aufzufassen, sondern differenziirte es sofort in die drei Arten: Begriff, Urtheil, Schluss, die sich ebenso exclusiv gegen einander benehmen, wie die verschiedenen Arten der Methoden, oder wie die Geschlechter und die Racenunterschiede, so dass bis jetzt noch kein Logiker gezeigt hat, was das Denken schlechthin sei. Wenn man dies aber nicht zu zeigen vermag, so hat man auch kein Recht, den zusammenfassenden Namen „Denken" für die verschiedenen Arten des Denkens zu gebrauchen, ebensowenig wie man die verschiedenen Arten der Conjunctionen unter den allgemeinen Namen Conjunction zusammenfassen dürfte, wenn man dieses Wort nicht zu definiren verstände. Also können wir uns nicht auf die früheren logischen Arbeiten zurückbeziehen, sondern müssen ganz von Neuem die Frage erörtern.

Das intellectuelle Coordinatensystem.

Blicken wir desshalb, um den Anfang zu machen, auf die verschiedenen Methoden als unsere Beziehungspunkte hin, so muss sich zugeordnet nothwendig irgend ein Gesichtspunkt finden, unter welchem sie insofern Eins sind, als sie gerade den allgemeinen Namen Methode erhalten haben. Wegen der Unbestimmtheit dieses Namens fühlen wir uns aber unbefriedigt und stellen die Frage, wie diese Beziehungseinheit zu bestimmen sei. Zu diesem Zwecke blicken wir wieder auf die verschiedenen Methoden hin und finden, dass in jeder gewisse Gedanken in solcher Weise geordnet sind, dass dadurch eine andere Erkenntniss gewonnen wird. Mithin müssen wir auch für die allgemeine Methode ein solches System fordern, nur mit dem Unterschiede, dass die Bestimmtheit der Ordnung, welche den eigenthümlichen Charakter der besonderen Methode bildet, in Wegfall kommt. Dieser allgemeinen Methode zugeordnet ist daher auch im Unterschiede von den besonderen Arten der Gedanken das Denken oder Erkennen überhaupt, welches dementsprechend immer eine Beziehungseinheit bewusst gewordener Beziehungspunkte nach einem Gesichtspunkte bildet. Jeder Gedanke, möge er diesem oder jenem Gebiete der Erkenntniss angehören und möge er von singulärer, particulärer oder universeller Geltung sein, bildet daher

immer ein Coordinatensystem. Möge das Kind seinen Hund Juno rufen, der Kaufmann den Preis einer Waare angeben, der Philolog eine Conjectur machen und der Philosoph einen Begriff bestimmen, immer dreht es sich um ein Coordinatensystem, in welchem gewisse im Bewusstsein gegebene Beziehungspunkte nach einem Gesichtspunkte zu einer Beziehungseinheit functionell zusammengefasst werden.

1. Die Beziehungspunkte.

Die Elemente der Coordination kann man zwar bei jedem beliebigen Denkakt, also auch bei reichlich zusammengesetzten Systemen bestimmen, wie wenn man etwa das Mariottesche Gesetz oder den Begriff des Differentials analysirte; da man aber das Zusammengesetzte doch immer wieder auf das Einfache zurückführen muss, so thut man besser, gleich vom Einfachen anzufangen. Demgemäss sind nun erstens die Beziehungspunkte zu bestimmen. Diese enthalten überhaupt irgend etwas im Bewusstsein Gegebenes, also entweder bewusst werdende Akte unserer handelnden Function, d. h. Empfindungen, oder Gefühle, oder das Ichbewusstsein, oder irgend welche Elemente der Erkenntnissfunction, d. h. Vorstellungen und Begriffe. Wenn desshalb Platon meinte, jeder Denkende oder Erkennende müsse immer Etwas, d. h. ein Sein (ὄν τι), erkennen, so hatte er nicht Unrecht; er wusste nur diese Behauptung leider nicht zu begründen, sondern nahm sie als eine stillschweigend zugestandene Voraussetzung (ὁμολογούμενον) in sein Räsonnement auf, ohne auch nur erklären zu können, was dies „Sein" (ὄν) bedeute. Wir können jetzt aber ganz bestimmt angeben, dass dies sogenannte Object der Erkenntniss eben die Beziehungspunkte sind, die als Empfindungen reales Sein enthalten, als Ichbewusstsein substanziales und als Begriffe bloss ideelles, welches letztere sich aber immer auf die ersten beiden Arten beziehen muss, weil die Begriffe nicht ursprünglich gegeben sind, sondern erst vermittelte und also spätere Beziehungspunkte bilden. Die Beziehungspunkte führen den technischen Namen Minor und Major und müssen mindestens zwei sein, weil bei vorausgesetzter Einheit wohl Bewusstsein (z. B. Empfindung), aber keine Beziehung und also keine Erkenntnissthätigkeit stattfinden könnte.

2. Der Gesichtspunkt.

Der Gesichtspunkt oder Medius aber ist bei der entwickelten Bildung der Menschen in der Regel ein Begriff; um jedoch auch hier das Ursprüngliche zu suchen, muss man ihn ebenfalls als Empfindung, d. h. als be-

wusst gewordenen Akt unseres bewegenden Vermögens auffassen. Eine solche Empfindung kann entweder aktuell gegeben sein oder in der Erinnerung reproducirt werden. Um an einem Beispiel des täglichen Lebens die Sache klar zu machen, so befinde man sich in einem Seebadeorte und frage, ob das zum Waschen gebrachte Wasser Regen- oder Meerwasser sei? Hier ist als erster Beziehungspunkt (Minor) sinnlich gegeben das Wort Wasser in dem Kruge, als andrer Beziehungspunkt (Major) wird durch die Erinnerung hinzugenommen das Meer und seine Eigenschaften und dass man daraus schöpfen kann u. s. w. Nun ist die Beziehung zwischen dem Gegebenen und Gedachten aber noch unbestimmt, etwa bloss ein Wunsch. Man bedarf desshalb eines Gesichtspunktes (Medius) zur Erkenntniss, um Beides zu verknüpfen oder zu trennen. Dieser Gesichtspunkt wird nun aus der Erinnerung an die Eigenschaften des Meerwassers genommen, von denen etwa die Salzigkeit die auffallendste bildete. Jetzt wird das Wasser im Kruge geschmeckt. Es ist salzig, und die beiden Beziehungspunkte sind hiermit durch einen Gesichtspunkt, der in diesem Falle eine einfache Empfindung ist, auf einander bezogen.

3. Die Beziehungseinheit.

Ich will das Beispiel festhalten, um daran sofort auch die Beziehungseinheit zu illustriren. Die bisherige Logik hat nämlich übersehen, dass zum Schluss noch ein viertes Stück gehört, da ja die drei einzelnen Elemente der Prämissen im sogenannten Schlusssatze zu einer Einheit zusammengenommen werden. Bei unserem Beispiele zeigt sich gleich, dass wir das Wasser im Kruge nach dem Gesichtspunkt der Salzigkeit nun anders als vorher betrachten; wir denken es nämlich jetzt als aus dem Meere geschöpft, halten es für werthvoller, da seine Herbeiholung mehr Mühe kostete, glauben darin auch die anderen Bestandtheile des Meeres, wie z. B. Jod, vorhanden, gebrauchen es darum lieber unter Voraussetzung seiner Heilkräftigkeit u. s. w. Kurz der Minor, das Wasser im Kruge, ist mit dem Major, der Vorstellung von dem Meerwasser, durch den Medius, den Gesichtspunkt der Salzigkeit, zu einer eigenen Beziehungseinheit zusammengefasst, die von den drei Termini des Schlusses verschieden ist, weil sie dieselben in sich vereinigt und dadurch als neue zusammengesetzte Einheit des Gedankens neue Beziehungen eingehen kann. Um sich dies recht deutlich zu machen, denke man etwa an Iphigenie, die den gefangenen Griechen (Minor) mit der Vorstellung von ihrem Bruder Orestes

(Major) durch die Erkennungszeichen (Medius) zusammenschliesst und nun gegen ihn ein neues Gefühl und anderes Benehmen hat, da der Fremde mit dem Bruder eine und dieselbe Person geworden ist.

Die bisherigen Psychologen und Logiker unterliegen aber einer Illusion, wenn sie solche Beziehungseinheiten für qualitative Einheiten höherer Ordnung annehmen. Sie sprechen desshalb von Verschmelzung der Vorstellungen, von Verdichtung des Denkens u. s. w. und glauben, dass z. B. die sogenannten Anschauungsbilder von Dingen und von Arten der Dinge oder auch die Vorstellungen nnd Begriffe, obgleich sie aus Gattung und Differenz zusammengesetzt seien, dennoch wie Factoren durch die Multiplication des Denkens zu Producten, oder wie Posten durch die Addition häufiger Erfahrung zu Summen zusammenwüchsen und nun continuirliche und homogene ideelle Totaleinheiten höherer Ordnung bildeten.

Die Ursache dieser Illusion lässt sich nachweisen und zwar in dreifacher Beziehung. 1) Einmal nämlich projiciren wir unsere Anschauungsbilder nach aussen und glauben demgemäss die z. B. an einem Menschen, einem Vogel, einem Baume u. dergl. vorkommenden Merkmale, wenn sie auch durch verschiedene Sinne und in verschiedenen Zeiten empfunden und bei verschiedenen Reflexionen erkannt sind, doch in einer realen oder substanzialen Einheit inhärirend wahrzunehmen, da z. B. der Vogel, wenn er heranfliegt, alle seine Merkmale mitzubringen scheint, weil unser Gedächtniss die zugehörigen Reflexionen und Empfindungen zusammen reproducirt, und desshalb die sogenannten Merkmale geheimnissvoll zwar, aber doch wirklich aus einer substanzialen oder realen Einheit zu fliessen scheinen. Diese naive projectivische Auffassung kann man in ihrer subtilsten Form bei Aristoteles (Metaphysik Z. 1031 über den Begriff des *τὸ τί ἦν εἶναι*) finden. Wie man nun das projicirte Object der Anschauung für eine continuirliche reale Einheit hält, so gilt auch das correspondirende subjective Anschauungsbild oder die zugehörige Vorstellung oder der zugehörige Begriff für eine ideelle Einheit, in welche die Merkmale oder Momente verschwunden, verschmolzen oder aufgehoben wären.

Die zweite Ursache der Illusion ist die Sprache; denn da wir im Stande sind, jeden beliebigen Gedankencomplex durch ein einzelnes Wort zu bezeichnen, so scheint das Bezeichnete dadurch selbst eins zu werden, so dass man sich leicht einbildet, das

Wort Mensch, Farbe, Europa, Sein, Vernunft, Recht, Staat u. s. w. bezeichne immer eine zugehörige einfache Vorstellung, obwohl man gern einräumt, dass sich aus solcher Einheit natürlich immer eine Menge Merkmale oder Theilvorstellungen herausspinnen oder entwickeln liessen.

Drittens endlich ist zu beachten, dass unser Bewusstsein durch seine Intensitätsunterschiede die Illusion einer Verschmelzung begünstigt. Um die Sachlage klar zu verstehen, wollen wir vom Gesichtssinn ausgehen. Die Annäherung auf die Weite des deutlichen Sehens giebt zugleich das intensivste Bewusstsein der einzelnen Empfindungen, aus denen sich das Anschauungsbild zusammensetzt, weil diese Empfindungen dann durch eine grosse Zahl elementärer Bewegungen ausgelöst werden und also der Intensität nach stark sind. Die Folge hiervon ist natürlich, dass sich die verschiedenartigen Empfindungen deutlich sondern und eine Totalanschauung unmöglich wird, wenn einzelne Bestandtheile derselben allein schon genügen, um die Enge der geistigen Pupille zu füllen. Je weiter der Gegenstand daher entfernt zu sein scheint, desto weniger Bewegungen erregt er in den Nerven der Sinnesorgane und desto schwächer ist die Empfindung. Mithin werden eine Menge anderer Empfindungen, von anderen Gegenständen erregt, gleichzeitig im Bewusstsein auftreten, so dass nun leicht ein Anschauungsbild zusammengefasst und von anderen unterschieden werden kann, wesshalb jedes für sich eine zusammenhängende Einheit zu bilden scheint. Derselbe Vorgang findet bei den Begriffen statt. Wenn z. B. der Rechtsphilosoph den Begriff des Rechts gründlich erörtert, so treten so viele Beziehungen und Beziehungspunkte nacheinander hervor, dass es schwierig ist, die Beziehungseinheit in der Definition zu formuliren und in gleichzeitigem Bewusstsein zusammenzufassen. Wenn der Jurist aber von irgend einem speciellen Punkte eines Contractes spricht und bei der Gelegenheit auf den Rechtsbegriff hinweist, so liegt dieser Begriff, wie ein im Raum entfernter Gegenstand, so weit von der gegenwärtigen Aufmerksamkeit entfernt, dass die geringe Intensität, mit welcher die Merkmale gedacht werden, nicht im Wege steht, um nicht zugleich auch noch an Moralität, Contractsbestimmungen und andere Dinge zu denken, wesshalb nun das Recht eine homogene Gedankeneinheit neben anderen Einheiten zu sein scheint, vorzüglich wenn noch durch die Sprache ein einheitliches Wort

als Terminus geliefert wird, bei welchem man sich an den zugehörigen Gedankeninhalt erinnert.

Aus diesen drei Quellen scheint mir die Illusion herzufliessen, als ob die Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe und Ideen homogene Einheiten höherer Ordnungen bildeten, eine Illusion, die besonders auch durch die Hegelsche Dialektik kräftig verbreitet ist, da Hegel ja mit Verachtung von einer Logik spricht, welche den Begriff aus Theilen und Stücken, wie ein Bild im Geduldsspiel der Kinder, zusammensetzte, während er die Merkmale nur als Momente aufgefasst wissen will, die in die höhere Einheit verschwinden und sich darin aufheben.

Diesen Illusionen gegenüber behaupte ich nun, dass sich solche angebliche ideelle Einheiten im Bewusstsein gar nicht vorfinden, dass vielmehr jede Anschauung, Vorstellung und jeder Begriff immer als ein ganzes Coordinatensystem einen Schluss bildet, der in der Beziehungseinheit zwar zusammengefasst wird, aber doch nur so, dass darin alle die einander zugeordneten Beziehungspunkte, der Gesichtspunkt und die Beziehungen in völlig unveränderlicher Sonderung erhalten bleiben. Wenn daher die Kantische Meinung, dass unser Bewusstsein als innerer Sinn in der Zeitanschauung immer nur einen einzigen Punkt des Nacheinander percipirte und appercipirte, richtig wäre, so würde sich niemals weder eine Anschauung, noch ein Begriff bilden können; denn wenn man auch nach dem Satze „Geschwindigkeit ist keine Hexerei“ die einzelnen Merkmale noch so rasch galoppiren liesse, so würden sie doch einander nicht einholen und nicht zusammen im Bewusstsein erscheinen können, ohne die Natur der Zeit, welche das Nacheinander fordert, zu zerstören. Darum werfen wir die Kantische Meinung als unbrauchbar zur Seite und verlangen eine solche Geschwindigkeit der Vorstellungselemente, dass man die Zeitfolge der Akte nicht mehr messen kann, d. h. wir verlangen die Aufhebung der Zeit. Nun tritt Ruhe ein, das Ichbewusstsein ist bei jedem Vorstellungselement und überblickt sie alle in gleicher Zeit, d. h. in der subjectiven Zeiteinheit, die eine merkliche Grösse hat. Als Eins aber kann das Coordinatensystem einer Anschauung oder eines Begriffs doch nur betrachtet werden, wenn die Grösse des Bewusstseins, d. h. der Umfang der Zeiteinheit hinreicht, um noch daneben andere Vorstellungen zu fassen, im Vergleich mit welchen erst die Distinction und dadurch das Zählen möglich wird, so dass

nun eine Vorstellung a und eine andere b wie eins und eins nebeneinander erscheint.

Durch diese neue Deduction der eine Vielheit zusammenschliessenden Einheit unserer Vorstellungen soll aber nicht etwa die einseitige und desshalb rohe Ausdrucksweise geschützt werden, als wenn der Begriff die Summe seiner Merkmale oder ein Product aus denselben sei; denn eine solche Bezeichnung passt nur auf das Gebiet der Arithmetik und ist sonst überall eine völlig unzulängliche Vergleichung; die Beziehungen, aus welchen die Beziehungseinheiten bestehen, bringen qualitativ verschiedene Beziehungspunkte nach qualitativ verschiedenen Gesichtspunkten zu qualitativ verschiedenen Coordinatensystemen zusammen, während Summen oder Producte von aller Benennung, d. h. von aller qualitativen Differenz abstrahiren müssen und sich daher auf eine bloss formale Beziehungsweise, nämlich bloss auf die abstracte Annotation der Akte, abgesehen von ihren ideellen Inhalten, beschränken.

Das theoretische Coordinatensystem ist von der Ordnung aller geistigen Functionen abhängig.

Wenn wir also sehen, dass nicht bloss die complicirten Begriffe und Argumentationen der Wissenschaften, sondern schon die ganz gewöhnlichen und rohen sogenannten „Vorstellungen“, welche noch keine genauere wissenschaftliche Bearbeitung erfahren haben, immer Coordinatensysteme bilden, indem gewisse Beziehungspunkte, die im Bewusstsein gegeben sind, nach einem Gesichtspunkt zu Beziehungseinheiten zusammengefasst werden, so können wir daraus erstens folgern, dass es sich für die theoretische Function schlechthin um die Auffindung irgend eines Coordinatensystems dreht, zweitens aber auch, dass alle diese ideellen Systeme oder Schlüsse als zugeordnete Glieder in die umfassende und allgemeine Ordnung unserer geistigen Functionen hineingehören. Denn die Empfindungen der Sinne, welche die bewusstgewordenen Akte unserer handelnden Function sind, werden ja immer irgendwie unter Kategorien aufgefasst von der theoretischen Function, so dass beide Functionen in Coordination stehen. Diese Zusammenordnung wieder wird durch das Gefühl geleitet, welches sich durch Beifall oder Missfallen äussert. Um dies noch an einem Beispiel deutlich zu machen, versetzen wir uns etwa in die Schule. Der Schüler hat eine Verbalform in seinem Autor gelesen und wird nach dem Modus gefragt, d. h. er soll für eine Empfindungs-

gruppe die Kategorie angeben. Sagt er nun, „es ist der Optativ", so runzelt der Lehrer die Stirn; sagt er, „der Conjunctiv", so wird er gelobt. Der Vorgang, der hier als ein gesellschaftlicher zwischen zwei Personen mindestens stattzufinden scheint, spielt sich aber, wie man bei sorgfältiger Beobachtung leicht bemerken kann, auch in jedem der beiden Contrahenten ab; denn der Schüler erröthet und hat Missfallen an sich, sobald die Kategorie nicht passt, und freut sich, wenn es ihm gelingt, die in blindem Mechanismus heranschiessenden Namen von Modalformen durch wirkliches Denken auf das gegebene Wort zu beziehen; hätte er dies Gefühl nicht in sich, so würde ihn Lob oder Tadel gleichgültig lassen oder zum Protest reizen; der Lehrer andererseits hat nicht etwa bloss an dem irrenden Schüler Missfallen, sondern dieses wird vielmehr erst als eine weitere Folge in ihm ausgelöst, nachdem vorher die ideelle Zusammenstellung von Wort und Modus in seinen eigenen Gedanken ihm missfallen hat. Also beruht alle Vorstellungsbildung auf dem Coordinatensystem unserer geistigen Functionen, wobei keine derselben eine geringere Rolle als die andere spielt; denn erstens ohne die Akte des Willens (Befriedigung oder Missfallen als Gefühlsunterschiede) würden sich keine Vorstellungen befestigen können, da das Missfallende als unwahr oder unsicher ausgeschieden und kalt gestellt wird, während das Befriedigende als wahre Erkenntniss gilt und überall als feste Grundlage aller weiteren Erkenntniss dient; ohne die Akte des handelnden Vermögens zweitens fehlten uns die Beziehungspunkte und also das Material oder die Objecte der Erkenntniss, und drittens ohne das Erkenntnissvermögen käme es nicht zu Vorstellungen, zu Begriffen und all dem Inhalt der Wissenschaft.

Es verhält sich also mit jeder einzelnen Vorstellung, mit jedem noch so gering geschätzten Product der Erkenntniss, ähnlich wie mit den wohlfeilen Artikeln etwa einer Eisenhandlung, mit einem Nagel, einer Schraube u. s. w.; denn wie die Analyse in diesen einfachen Producten der Schmiede gleich die Betheiligung des Feuers, des Feilens, Hämmerns und die Technik nach den Grundgesetzen der Mechanik aufweisen kann, in derselben Weise führt jedes Erkenntnissproduct auf das Coordinatensystem der geistigen Functionen zurück. Um dies noch deutlicher zu machen, brauche ich nur auf die obige Erörterung über den Begriff der Frage zurückzuweisen; denn da jede Erkenntniss nothwendig als Schluss eine Vielheit von zusammengeordneten Elementen besitzt, jedes Element

aber, wie wir oben sahen, in Frage kommen kann, so beruht mithin, wie die Frage selbst, so auch jeder Erkenntnissakt auf der Coordination aller unserer geistigen Vermögen.

Streit der Formallogiker gegen Hegel, oder Gedanke und Methode.

Darum können wir jetzt auch erst über eine Schwierigkeit in's Reine kommen, die sonst unüberwindlich scheint. Aristoteles hatte nämlich die Formen des Gedankens in derselben Weise empirisch untersucht und classificirt, wie die Formen der Thiere, ohne doch, wie bei diesen, zu fragen, ob und was das gefundene Allgemeine nun an sich sei. Bei den Thieren zeigte sich, dass das Allgemeine, wie Mensch, Thier, Glied, Fortpflanzung u. s. w. an sich nicht als Wesen und Thun vorhanden sei, sondern nur in und an dem einzelnen Thiere in besonderer Art und einzelner Wirklichkeit vorkomme. Wie sich dies aber mit den allgemeinen logischen Formen, mit Urtheil, Begriff, Schluss, mit Induction und Deduction u. s. w. verhalte, das hatte Aristoteles nicht genauer untersucht, und darum zeigt sich, dass die Scholastiker und alle die Formallogiker der neueren Zeit, welche das Aristotelische Erbe in Niessbrauch nahmen, ebenfalls über die Frage glatt hinweggehen, was doch diese Methoden und Formen des Denkens an sich sein möchten. Hegel aber verdient in dieser Beziehung wieder ausgezeichnet zu werden, weil es ihm klar wurde, dass die Formen, die man am Denken beobachtete, nicht etwas vom Denken Verschiedenes sein könnten, sondern als Gedankenformen selbst Momente des Denkens bilden müssten. Da ihm nun, wie oben gezeigt, Denken und Sein nicht dualistisch auseinanderfiel, so musste diesen formalen logischen Allgemeinheiten auch ein Sein zukommen, wesshalb er die Logik metaphysisch behandelte und sie der Naturphilosophie theils voranschickte, theils folgen liess, je nachdem die Formen dem allgemeinen Sein oder der Subjectivität anzugehören schienen.

Wenn man nun doch fragen muss, was denn die „Formen" des Denkens bei den Formallogikern eigentlich bedeuten oder sind, weil sie auch unter eine allgemeine Gattung gehören werden, so wird man mit einigem Missfallen bemerken, dass man mit einem blossen Namen abgespeist wird. Da man die „Formen" aber doch denken soll, so müssen sie entweder selbst Gedanken sein, oder ein eigenthümliches, vom Denken verschiedenes Sein bilden. Wären sie nun selbst Gedanken, so wären sie also nicht eine vom Denken verschiedene „Form" des Gedankens; wären sie aber bloss Object

(oder „Sein", wie man sich bisher auszudrücken liebt), so müssten sie wohl auch irgend eine chemische Beschaffenheit und Substanz haben, um nicht doch wieder aus dem materiellen und objectiv metaphysischen Gebiete in das Gebiet des Denkens gestossen zu werden. Genug, man sieht, dass die Formallogik mit ihren logischen Formen in jeder Beziehung zu kurz kommt und sich in unlösliche Schwierigkeiten verwickelt, wesshalb sie der Hegelschen Dialektik zur Beute wird. Gerade aus diesem Grunde ist aber die Frage interessant, warum sich dennoch die Formallogiker gegen Hegel halten konnten; denn bloss Unfähigkeit oder Ungeübtheit im Denken bei ihnen, wie eine vis inertiae, vorauszusetzen, würde nur dann statthaft sein, wenn bei Hegel der Nebel der Schwierigkeit durch die Sonnenstrahlen der Intelligenz vollständig gelichtet wäre. Wir müssen also schliessen, dass die Formallogiker etwas Recht auf ihrer Seite behalten, und dass sie auf diese Stelle immer hinblicken und darum der Hegelschen Kritik gegenüber blind erscheinen, da sie nicht im Stande sind, weder Hegel zu widerlegen, noch ihren Rechtstitel zur Erkenntniss zu bringen. Sie gehen nämlich, ebenso wie Hegel und die ganze frühere Philosophie, von dem armseligen Gegensatze von Denken und Sein, Subject und Object, Ideellem und Realem, oder wie man es formuliren möge, aus und können, da dieser Gegensatz bloss für das Erkenntnissvermögen gilt, sich nicht wehren, das Sein in das Erkennen oder Denken hinüberzunehmen; denn nur, sofern es gewusst ist, kann ja das Sein für uns eine Rolle spielen, wesshalb es auch nicht die geringste Proprietät für sich übrig behalten darf, die nicht durch Expropriation in usum publicum für das Wissen in Anspruch genommen würde. Dass die Formallogiker nun trotzdem den Platonischen oder Hegelschen Idealismus nicht annehmen, sondern an dem Gegensatze eines ausserhalb des Gedankens gegebenen Seins festhalten und im Besonderen die „Formen" des Denkens von dem blossen Gedanken scheiden wollen, dies muss als ein Zeichen dafür betrachtet werden, dass sie in gewissem Sinne klüger sind, als sie scheinen.

Erst durch meine Metaphysik aber kann ihr Widerstand gerechtfertigt werden, denn ich verschaffe ihnen auf legitime Weise jenes ersehnte objective Sein ausserhalb des Gedankens, da ich neben dem Erkenntnissvermögen die Functionen des Willens und der Handlung und das Ich nachweise, die nicht durch Erkenntniss, sondern durch unmittelbares Bewusstsein gegeben sind. Nur wenn

man, wie bisher in der Philosophie üblich, das Bewusstsein als eine Art Wissen nach dem autoritativen Vorgang der Etymologie auffasst, muss man alles im Bewusstsein Gefundene an das Erkenntnissvermögen abliefern, ohne auch nur den geringsten Finderlohn zu erhalten; wenn man aber, wie meine Metaphysik zeigt, das Bewusstsein vom Wissen zu scheiden hat, so braucht man seine Gefühle und sein Ich nicht in blosse Begriffe zu verflüchtigen und behält nun in voller Klarheit im Bewusstsein die Beziehungspunkte, welche für die Erkenntnissfunction das Object bilden, so dass dadurch auch erst der specifische und der semiotische Charakter des Wissens fest bestimmt werden kann; denn wir dürfen mit dem Jehovah der Israeliten lachen und spotten, wenn die Hegelianer in das hochmüthige Wissen alle sogenannten niedrigeren Momente des geistigen Lebens aufzuheben verheissen, als wenn der Begriff der Ehe im Civilrechtshandbuch uns die eigene Hochzeit ersetzen könnte und als wenn die Definition der Liebe höheren Werth und höhere Wirklichkeit hätte, als unser Gefühl der Liebe, während wir jetzt mit voller Deutlichkeit einsehen, dass solche Erkenntnisse bloss semiotischer Art sind, d. h. bloss hindeuten auf Handlungen und Gefühle, die uns unmittelbar bewusst sein müssen und niemals und auf keine Art und Weise in Erkenntniss und Wissen übergehen können.

Darum ist es nur durch meine Philosophie möglich, die Formallogiker zu vertheidigen, den Grund ihres Widerstandes gegen Hegel herauszufinden und den Sinn einer Unterscheidung zwischen Methode und Denken zu erklären; denn nur wenn man mit mir die anderen geistigen Functionen des Ichs neben das Denken stellt und sie durch ein Bewusstsein, welches kein Wissen ist unmittelbar kund werden lässt, kann man die Coordinationen des Denkens und Wissens zu diesen anderen Functionen als Form und Weg (Methode) des Denkens von seinem Inhalte unterscheiden. Die Abstraction z. B. ist eine solche Methode. Dem Inhalte nach ist das abstrahirende Denken immer mit einem bestimmten particulären Gebiete der Dinge beschäftigt, etwa mit den Gattungen der Fische, oder der Pflichten, oder der Privatrechte, oder der Religionen u. s. w. Die Abstraction als Methode ist aber weder selbst ein besonderes ideelles Gebiet, da sie sonst nicht bei allen diesen noch so verschiedenen Gebieten in gleicher Weise angewendet werden könnte, noch ist sie, wie die Hegelsche Logik im Delirium phantasirt, etwa selbst die allgemeinste Gattung, auf welche alle

Fische und Religionen und Staatsverfassungen zurückgeführt werden könnten. Nein, sie ist allgemein, ohne mit dem Inhalt des Gedankens zusammenzufallen; sie ist ein formales Element, weil sie die Coordination des Denkens zu den anderen geistigen Functionen ausdrückt; denn da zur Abstraction die handelnde Function uns die Empfindungen als Erinnerungen liefern muss und diese nach den Reproductionsgesetzen die zugehörigen Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe mit sich führen, so kann nun unter Zustimmung des Gefühlsvermögens das Denken zu den ihm eigenthümlichen, zugeordneten Akten übergehen, die wir die Abstractionen oder die allgemeinen Gesichtspunkte und Begriffe nennen. Die Methode liegt desshalb ausserhalb des Inhalts der Begriffe, sofern sie als Form die Coordination aller geistigen Functionen in einer bestimmten Weise ausdrückt und sich darum nur semiotisch zur Erkenntniss bringt. Hierdurch allein kann die Logik mit ihren Methoden sich von der Metaphysik und den Specialwissenschaften absondern, was unter den Voraussetzungen aller früheren Philosophie unmöglich ist, da man entweder mit Hegel zu der Spottgeburt einer metaphysischen Logik, oder mit den Formallogikern zu lauter verstandlosen und blinden Voraussetzungen kommen muss.

Definition der Methode.

Das Wesen der Methode allgemein zu definiren, scheint eine sehr schwere Aufgabe zu sein, weil die besonderen Methoden, wie die analytische, synthetische u. s. w., unser Auge derart blenden, dass es uns fast lächerlich vorkommt, einen allgemeinen Weg zu suchen, der nicht einer der besonderen Wege sei. Trotzdem liegt die Unvermeidlichkeit einer solchen Definition auf der Hand, weil die besonderen Formen doch bloss Modificationen des Denkens überhaupt bilden.

Nun besteht die Methode, das Wesen der Methode zu definiren, darin, die zugehörigen Coordinaten, also zunächst den Zweck der Forschung festzustellen. Zweck ist aber offenbar die Erkenntniss, denn wenn wir eine Sache erkannt haben, so sind wir befriedigt und die Forschung hört auf. Nach der andern Seite hin ist aber jeder Forschung coordinirt als Ursache eine Frage; denn wenn wir nichts fragen, also nicht unzufrieden sind, so fehlt das Motiv. Durch die Frage aber wird die handelnde Function des Geistes in's Spiel gesetzt, um von einer unbestimmten zu einer durch den Zweck bestimmt determinirten Erkenntniss überzugehen, wesshalb nun die zugehörigen ideellen oder objectiven Coordi-

naten der in Frage gezogenen Erkenntniss durch unsere Handlung vorzustellen sind. Da sich unter dieser objectiven Constellation die gesuchte Erkenntniss vollzieht, so tritt dann Befriedigung ein und die Forschung ist bei ihrem Ziele angelangt. Ich definire daher allgemein die *Methode als diejenige Ordnung der geistigen Functionen, durch welche die objectiven Coordinaten einer gesuchten Erkenntniss zum Bewusstsein gebracht werden.*

Wir haben desshalb in dem Begriff der Methode ein subjectives und ein objectives Coordinatensystem zu unterscheiden, und es ist ein Mangel, dass man in der bisherigen Logik das subjective ganz übersehen hat; denn man darf nicht etwa glauben, als wäre die *andere Richtung*, welche *alles Logische auf Psychologisches* zurückführen will, meiner Forderung schon nachgekommen; vielmehr bezieht sich diese psychologische Tendenz bloss auf das objective Coordinatensystem und versucht nur in plebejischer Weise, d. h. sensualistisch, die höhere und eigenthümliche Vernunftfunction durch die vernunftlose Mechanik der Association und Verschmelzung der Vorstellungen und Anschauungen zu ersetzen. Das subjective Coordinatensystem aber ist eine bestimmte Ordnung unserer geistigen Functionen, durch welche sich der Gemüthszustand des Forschenden und wissenschaftlich Arbeitenden von jedem andern unterscheidet; denn bei künstlerischer Thätigkeit, bei blossem Anschauen und Geniessen, bei Trauer und Sorge, bei aller Reproduction und so in allen übrigen Gemüthszuständen ist man nicht in der richtigen Verfassung, um etwas zu erforschen. Mithin darf diese subjective Bedingung nicht weggelassen werden, weil nur, wenn der Wille darauf gerichtet ist, eine unbestimmte Erkenntniss zu bestimmen, die zur Bestimmung erforderlichen Vorstellungen durch die handelnde Function geliefert werden können. Columbus z. B. hatte, wie Jedermann seiner Zeit, die unbestimmte Erkenntniss, dass es wegen der Kugelgestalt der Erde zwar *geometrisch* möglich sei, durch eine Fahrt nach Westen zu dem Indien im Osten zu gelangen, dass aber die *physische* Möglichkeit einer solchen Fahrt von vielerlei unbekannten Bedingungen abhänge. Er wurde nun zum Forscher dadurch, dass diese unbestimmte Erkenntniss ihn nicht, wie die Meisten seiner Zeit, gleichgültig liess, sondern ihn mit dem lebhaften Gefühl der Unbefriedigtheit stachelte. Desshalb ging nun die zugehörige handelnde Function des Geistes dazu über, alle einschlagenden Nach-

richten aus früherer Zeit und alle Berichte von den Erfahrenen seiner Zeit zu sammeln, die zugehörigen Phänomene an der Westküste Spaniens und Portugals zu beobachten und über die Zusammenhänge aller dieser Daten sich zusammenstimmende Vorstellungen zu bilden. Ohne diesen Gemüthszustand wäre er nicht zu der Gewissheit der Erkenntniss gelangt, die er suchte und die ihn allein befriedigte. Darum wird man finden, dass nicht bloss der wissenschaftliche Genius, sondern auch jeder gewöhnliche Mensch, wenn er etwas erforscht, durch diesen Gemüthszustand, durch dies der Methode zugehörige subjective Coordinatensystem charakterisirt wird.

Aber auch das zugeordnete objective Coordinatensystem gehört nicht allein der theoretischen Function an, weil sonst die Zusammenordnung mit dem subjectiven unerfindlich wäre und die gedachte Welt ausser Zusammenhang mit der realen stände. Die Vermittelung liefert eben die handelnde Function, da durch die Phantasie alle diejenigen Anschauungskreise mit den zugehörigen Vorstellungen zu Bewusstsein gebracht werden, auf welche die neu entspringende intellectuelle Function hinblickt. Da jede Erkenntniss ein Schluss ist, so besteht also die Methode im Allgemeinen darin, die Prämissen zur Vorstellung zu bringen, weil in Coordination zu diesen der Schlusssatz als Beziehungseinheit in dem Intellect entspringt. Die Prämissen aber liefert die handelnde Function nach dem zugehörigen subjectiven Coordinatensysteme, und dass sie die richtigen, d. h. die zugehörigen liefert, wird wieder durch das Gefühl bedingt, welches gerade mit einem gewissen Vorstellungskreise unzufrieden war und zur Fragestellung trieb. So sehen wir, wie die übrigen Functionen mit dem ideellen Inhalt der Erkenntnissfunction in Harmonie stehen, und wie sich daher ganz von selbst das ergiebt, was wir Methode nennen. Das objective Coordinatensystem erfordert also, dass für jeden gesetzten Punkt die zugehörigen Coordinaten bestimmt werden und für jede von diesen wieder die zugehörigen, bis entweder absolut genommen der Kreis der Erkenntniss sich schliesst, oder bis subjectiv genommen das Gefühl zufrieden gestellt ist; denn der einzelne Forscher beruhigt sich ja nach seiner perspectivisch bestimmten Stellung in der Welt mehr oder weniger schnell bei dem Erfolg seiner intellectuellen Arbeit. Die Methode objectiv genommen besteht aber in nichts Anderem, als in der Aufsuchung der zugehörigen Coordinaten für jedes Problem.

Begriff der Gedankenbewegung.

Durch den Begriff der Frage und Methode ist nun auch leicht zu erklären, wesshalb man das Denken allgemein unter dem Bilde einer Bewegung auffasst. Die Bewegung gehört zwar in das Gebiet des Gefühls- und Tastsinnes; da man aber aus diesem Gebiete die meisten Metaphern entlehnt, so ist es natürlich, dass man auch von dem Fortschreiten beim Denken, von Gedankenlauf und Gedankenflug spricht, die Gedanken stille stehen lässt, Gedankensprünge constatirt u. s. w. Dass die Bewegung des Denkens aber nichts zu thun hat mit dem ideellen Inhalte des Gesichtssinnes und daher nicht nach den mechanischen Gesetzen beurtheilt werden kann, nach denen der Lauf einer Flintenkugel oder die Curve des Mondes berechnet wird, ist offenbar genug; gleichwohl ist die Analogie gestattet, weil beim Denken auch eine Abfolge der Gedanken und eine Geschwindigkeit bemerkt und mehr oder weniger genau berechnet werden kann. Der Grund für die Richtigkeit der Analogie liegt darin, dass die Bewegungserscheinungen des Gesichtssinnes wie die Abfolge der Gedanken auf dem technischen Weltsystem beruhen, welches keine logische, sondern eine causale und teleologische Ordnungsform darbietet.

Wenn man nun den ideellen Inhalt der Gedanken nimmt, so verschwindet auf der Stelle die Bewegungsphantasie; denn jeder Gedanke steht fest als das, was dabei gedacht wird, möge es Wahrheit oder Irrthum enthalten, wesshalb man die Gedankeninhalte auch in Lehrbüchern fixiren kann, die immer dieselbe Weisheit oder Thorheit dem Leser darbieten und sich an dem Fortschreiten der wissenschaftlichen Arbeit gar nicht betheiligen, sondern als stillhaltendes Object sich der historisch-philologischen Forschung preisgeben. Die Bewegungsvorstellung gehört daher nicht dem ideellen Sein, d. h. dem Inhalte der Gedanken an, sondern dem realen Sein, d. h. den Akten, in denen jedesmal ein bestimmter Inhalt gedacht wird. Da diese Akte in causalen Beziehungen zu einander und zu der Aussenwelt stehen, so gehören sie in das allgemeine technische Weltsystem und unterliegen daher der Zeit- und Bewegungsvorstellung.

Mit dieser unbestimmten Erkenntniss würden wir uns beruhigen, wenn nicht unser Interesse wachgerufen würde, die Gründe (Coordinaten) für die bestimmte Art der Gedankenbewegung zu erfahren.

Es ist nämlich interessant, dass die bisherige Logik nicht ge-

zeigt, ja nicht einmal gefragt hat, woher die Bewegung oder der Fortschritt im Denken stamme; denn bei der formalen Logik ist es ja ganz klar, dass das caput mortuum der Begriffe, Urtheilsformen und die Figuren und Modi der Schlüsse nicht das mindeste Motiv darbietet, warum man von einem Gedanken zu einem anderen weitergehen und also überhaupt urtheilen und schliessen könne. In naiver Weise wird vielmehr vorausgesetzt, dass irgend ein draussen stehender Regisseur das todte Maschinenwerk in Bewegung bringe und gebrauche, da es für sich selbst unlebendig und also gänzlich unbrauchbar ist; denn die logica inventrix leistet dies nicht im Entferntesten, da sie auch bloss zeigt, was gethan werden müsste, wenn glücklicher Weise Jemand da wäre, der die Bewegung und das Leben von aussen hereinbrächte.

Nur bei Hegel haben wir die Forderung des Fortschrittes und den guten Willen, eine immanente Bewegung in das Denken zu bringen. Allein seine Leistung ist uns schon durch die Kritik abgängig geworden (S. oben S. 259). Wir können jetzt nach den weiteren Untersuchungen auch sehen, dass die Negation, die er zu Hülfe nimmt, ebenfalls nicht immanent ist, sondern von einem Negirenden durch irgendwie veranlasstes weiteres Denken erst an die Thesis herangebracht werden muss, also ebenso äusserlich ist, wie in der formalen Logik; denn wenn man nicht einen neuen Beziehungspunkt von aussen heranbrächte, so könnte man ja das, was eben richtig, z. B. als seiend, bestimmt ist, nicht wieder als nicht seiend denken; sondern wenn die sich widersprechenden Urtheile auch dasselbe Object treffen, so können sie nur zugleich richtig sein, wenn jedesmal ein anderer Beziehungs- und Gesichtspunkt zu Hülfe genommen wird. Zur Herbeibringung des neuen Gesichtspunktes bedarf man aber eines Commissionärs, mit dessen äusserlicher Hülfe dann erst die Negation zu Stande kommt, die also nicht als romantischer Spukgeist der Negativität in dem Gedanken und in der Sache selber liegt, sondern bloss naiv auf das Object, d. h. auf den Gedanken, projicirt wird. Desshalb ist die panegyrische Verherrlichung des neuen philosophischen Stils, in welchem das Ich und Wir, der Leser und Schriftsteller verschwunden sind, weil der objective Gedanke selbst sich in grandioser Sachlichkeit fortbewegt, nichts als ein schülerhaftes stilistisches Kunststück, das nur Gedankenlose täuschen kann. Denn wenn Hegel z. B. sagt: „Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittlung in sich,“ oder „der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten

Inhalt“ u. s. w. — so ist das Ich des Autors und Lesers sofort wieder da, weil das „Zunächst“ und „Noch“ ja die zeitlosen dialektischen Zusammenhänge nicht betreffen kann, sondern nur für das eitle und ephemere Ich gemeint ist, welches nach und nach dahinterkommen soll. Ebenso zeigt sich die Hohlheit und Geschmacklosigkeit dieses classischen Stils durch die hübschen Beispiele, guten Witze, amüsanten Etymologien u. s. w., weil der absolute Gedanke auf alle solche subjective Einfälle und Belustigungen verzichten muss und daher den Reiz des wahren Lebens und lebendigen Denkens, an dem uns der Autor theilnehmen lässt, unter der todten Maske der sich ohne Autor in sachlicher Maschinerie vollziehenden Gedankenbewegung nicht auf die Bühne bringen darf, ohne zu verrathen, dass unter der Maske ein schlecht vermummtes und ganz geistreiches Ich stecke, welches auch speciell zum Leser rede und nur das absurde stilistische Exercitium aufbekommen habe, langweilig und unnatürlich ohne Ich und Wir zu schreiben.

Zweitens liefert nun auch die dialektische Bewegung bei Hegel nicht etwa Bestimmungen des Gedankens, die aus den vorhergehenden Gedanken nothwendig folgten, sondern Hegel lässt in der bequemsten Manier für die Abfolge der Gedanken eine blosse Abfolge der Vorstellungen eintreten, indem ihm Ideenassociation und Phantasie den zugehörigen Wörtervorrath zur Disposition stellt, den er bloss etymologisch und lexikalisch nach den üblichen Bedeutungen untersucht und z. B. so erst „das Positive und das Verschiedene“ sich selbst widersprechen und sich einander aufheben lässt und dann ein synonymes Wort dafür gebraucht: „sie gehen hiermit zu Grunde“, wodurch er nun die Ideenassociation weiterspinnen kann; denn nun weiss er sofort, den Grund zu definiren, nämlich als Einheit der Identität und des Unterschieds (Encycl. § 120). Wenn er ähnlich das Wesen mit Anklang an „gewesen“ als in sich gegangenes Sein definirt und mit lexikologischer Heranziehung der Wörter „wesentlich und unwesentlich“ dann weitere Feststellungen seines Sprachgebrauchs vornimmt, so ist von irgend einer Methode des Denkens und von Prüfung der Richtigkeit und Wahrheit der Gedanken keine Rede. Darum erinnert seine Dialektik, wenn man die Behandlung einer einzelnen Kategorie verfolgt, an die humoristischen Reden bei Sterne und Jean Paul. Wenn man aber seine Logik ordentlich durchstudirt, so wird diese Wortspielerei, die kurz genossen geistreich erscheint, zur Pedanterie und Monotonie und ebenso abge-

schmackt wie die Unterhaltungen der Deipnosophisten des Athenaeus, wenn sie die endlose Reihe der Fische, welche die Alten gegessen hätten, aufzählen und das lustige Spiel zu einer geistlossen Gelehrsamkeit machen.

So giebt es also noch keine Logik oder Dialektik, welche gerade das Eigenthümliche der Bewegung und des Fortschreitens im Denken zu erklären vermocht hätte. Durch die neue Metaphysik aber wird dies Problem gelöst. Da ich die beim Denken ins Spiel gezogenen beiden Coordinatensysteme, das objective und das subjective, schon analytisch gesondert und ihr Ineinandergreifen synthetisch dargelegt habe, so bedarf es jetzt nur kurzer Ergänzungen.

Zuerst nämlich liegt auf der Hand, dass alle Gedanken ihrem ideellen Inhalte nach ein festverkettetes, identisches und unveränderliches System bilden, was schon die Alten unter dem Namen der Ideenwelt oder der series veritatum aeternarum wenigstens nach der Seite der sogenannten allgemeinen und nothwendigen oder apriorischen Erkenntnisse bemerkt hatten, ohne freilich die für alle Zeit-Gläubigen und Nichts-Verehrer unannehmbare und doch unvermeidliche Folgerung zu ziehen, dass in diesen festen und ewigen Kreis der Wahrheiten auch alle empirischen Gedanken der ephemeren Menschen nothwendig hineingehören, weil ja die empirische Erkenntniss nur durch Verknüpfung mit den nothwendigen Wahrheiten zu Stande kommt und ebenso auch kein empirischer Gedanke irgend welche geheime Springfedern in sich hat, wodurch er aus dem fest ruhenden Coordinatensystem, zu welchem er gehört, herausgeschnellt oder auch nur zur allergeringsten Veränderung getrieben werden könnte.

Sonach wäre das Denken also keine Bewegung, sondern diese Phantasievorstellung und Metapher wäre vielmehr völlig unerklärlich und die von uns eben postulirte fortschreitende Dialektik überhaupt ein Unding. Denn möge man formallogisch das denkende Subject, das die Bewegung und Arbeit zum Objecte hinzubringt, mit kindlicher Naivität suppliren, oder, wie in der Hegelschen Dialektik, das Seiende als Subject mit der Idee als Object identificiren, immer muss der gesammte Denk- und Weltinhalt zu einem absoluten Stillstand kommen, da die Wahrheit überall so weit von dem „bacchantischen Taumel“ entfernt ist, dass sie vielmehr ebenso zeitlos feststeht, wie die in Hegels Logik gedruckten und sich angeblich entwickelnden Denkbestimmungen, die alle auf ein Mal vom Anti-

quar gekauft und vom Buchbinder in Einen Band zusammengebunden werden. Der christliche Glaube hat diese Einsicht von der zeitlosen Einheit und Zusammengehörigkeit alles Erkenntnissinhaltes, des apriorischen wie des empirischen, in dem Dogma von der Allwissenheit Gottes symbolisirt, die keiner Veränderung, Entwickelung, Vergesslichkeit, Ueberraschung, oder irgend einer neuen Entdeckung zugänglich ist.

Durch die neue Metaphysik kann nun aber die von der Formallogik gedankenlos supplirte und von der Hegelschen Dialektik naiv in das Subject-Object projicirte Bewegung wissenschaftlich nachgewiesen werden. Zuerst nämlich ist der Begriff des Seins seinem Ursprung nach zu studieren, wobei man finden wird, dass das Ich durch sein einfaches Ichbewusstsein, welches alle Functionen in sein Eigenthum zieht, den Typus des Substanzbegriffes darbietet, während die Erkenntnissfunction, die es als Eine seiner Functionen erzeugt, einen eigenen Inhalt, das ideelle Sein, hat, welches grösser und mächtiger als sein Erzeuger, auch das Ich semiotisch als Selbsterkenntniss mit in sich schliesst. Das lebendige substanziale Ich erweist sich also als zu klein, um den gesammten Inhalt der Erkenntnissfunction, d. h. die ganze Wahrheit, in Zuordnung zu jedem einzelnen Akte der anderen beiden Functionen zu fassen, sondern muss, wenn z. B. der ideelle Gedankeninhalt Europa und das neunzehnte Jahrhundert ist, für sich und für jedes seiner Gefühle und seiner Handlungen immer nur einen zugeordneten kleinen Ausschnitt aus der Reihe der objectiven Erkenntniss in Anspruch nehmen. Dadurch entsteht nun das Phänomen der Bewegung; denn wenn man eine Vergleichung aus dem gewöhnlichen Leben verzeihen will, so muss eine Flasche Wein, die in einem kleinen Weinglase Platz finden soll, nicht auf einmal eingeschüttet werden, sondern zuerst von dem Ganzen nur soviel, als das Glas fasst. Erst wenn dies ausgetrunken ist, wird wieder eingeschenkt, bis die ganze Flasche wirklich in dem Glase aufgegangen ist. Wie nun hierbei aber ein Bewegungsvorgang erscheint, so muss auch das Ich, wenn es mit der engen Pupille seiner Erkenntnissfunction oder des Denkens den ganzen Inhalt der objectiven Wahrheit erfassen will, ihn nur stückweis absorbiren, so dass ein Theil verschwinden wird, während ein anderer hervortritt, was durch die verschiedenen Intensitätsstufen des Bewusstseins erreicht wird. Mithin muss das Denken als eine Bewegung erscheinen, obwohl sich in Wahrheit nichts bewegt; denn der Inhalt der Erkenntniss steht absolut fest als

identisch, und es ist bloss eine Redensart, wenn man z. B. sagt: „seine Meinung hat sich jetzt geändert"; denn jene Meinung ist schlechthin dieselbe geblieben, die sie früher war, sonst könnte man von ihr ebensowenig erzählen, wie von einem Menschen, der heute ein Kind und später ein Mann wird, da man nicht wissen könnte, wiefern dieser Mann denn jenes verschwundene Kind gewesen wäre, wenn die Vorstellung von dem Kinde nicht schlechthin identisch geblieben und von der Erinnerung aufbewahrt wäre. Also ändern sich niemals die Meinungen, sondern das Ich oder der Mensch ändert seine Meinungen, d. h. er hat jetzt zugeordnet diesen oder jenen andern Bewusstseinsdaten eine andere Meinung, als die in der Erinnerung festgehaltene war, welche er früheren Umständen zugeordnet besass, wobei die Aenderung nur erkannt werden kann, wenn jede der beiden Meinungen schlechthin unveränderlich sich zur Vergleichung darbietet. Wenn nun der ideelle Inhalt der Erkenntnissfunction niemals grösser wäre als derjenige Theil, der den Akten unserer handelnden Function entspricht, so würde uns die Welt in laute einzelne Ausschnitte zerfallen, die wir niemals durch die Vorstellung der Zeit und der Bewegung aneinanderreihen könnten. Da aber erstens das Ich-Bewusstsein im Wechsel der übrigen Bewusstseinselemente stehen bleibt, zweitens auch die Erinnerungen bei wechselndem sonstigen Inhalte der Erkenntniss verharren, und drittens in die allgemeinen identischen Begriffe das Einzelne eingegliedert wird, so können wir durch Vergleichung der einzelnen Akte die Vorstellung einer Zeitordnung und einer Denkbewegung ausbilden. Zeit und Bewegung sind dabei aber nichts Substanziales und nichts Reales, sondern bloss Vorstellungsinhalt, ebenso wie die Ordnung der Pflanzen und der grammatischen Regeln, was man schon daraus sehen kann, dass man sich bei ihrer Feststellung oft irrt, wie z. B., wenn Zwei ein stattgehabtes Ereigniss erzählen, häufig der Eine dem Andern zuruft: „Nein, dieses war vorher und jenes trat erst nachher ein." Dass man sich aber in der Abfolge der Akte innerhalb des kleinsten Abschnittes der sogenannten Gegenwart nicht so leicht irrt, ist sehr erklärlich, weil man sich ja auch sonst in den einfacheren Vergleichungen nicht zu irren pflegt und eine Buche mit einer Eiche nicht leicht verwechselt und nicht leicht drei für grösser hält als neun, während doch die Kinder sehr häufig schon $1/9$ für grösser als $1/3$ halten.

Um also das Räsonnement zusammenzufassen, so folgt, dass

das Denken, dessen ideeller Inhalt ruhig und fest steht, nur darum als Bewegung erscheinen kann, weil es ausser dem ideellen Sein noch ein blosses Bewusstsein giebt, das niemals in Erkenntnissinhalt übergeht, ich meine das Ichbewusstsein, das Bewusstsein unserer Gefühle und die Sinnesempfindungen als Bewusstsein unserer handelnden Function. Denn da dieses Gebiet des blossen Bewusstseins durch die Erkenntnissfunction jedesmal einem Theil ihres ideellen Seins zugeordnet wird und daher in semiotischem Ausdruck als ein beschränktes Object in der Erkenntnisssphäre vorkommt, so entsteht dadurch der perspectivische Theil der Erkenntniss in der Art, dass das Ich nach jedem einzelnen seiner realen Akte an diesem oder jenem einzelnen Inhalte der Ideenwelt theilzunehmen scheint, was man das Denken nennt. Wäre also ausser der Gedankenwelt nichts vorhanden, so gäbe es kein Denken und keine Vorstellung von der sogenannten Gedanken-Bewegung. Daher ist der Unterschied von Bewusstsein und Wissen die erste Bedingung für das Verständniss des Denkens. Die zweite Bedingung liegt darin, dass die subjective Bewusstseinssphäre, oder semiotisch ausgedrückt die perspectivische Erkenntniss, als ein Theil in dem zugeordneten Zusammenhang der objectiven Erkenntniss vorkommt, wodurch die aus der Sphäre des Gesichtssinnes entlehnten Metaphern von Continuität und Bewegung nun auf dies Verhältniss anwendbar sind und demgemäss alle die verschiedenen Beziehungen des Subjects zu diesen oder jenen Beziehungspunkten der objectiven ideellen Welt in eine Reihe und Ordnung, die Zeitordnung, gebracht und die einzelnen Akte der Coordination zwischen den blossen Bewusstseinsinhalten und dem zugehörigen ideellen Inhalte der Erkenntnissfunction als Denken bezeichnet werden. Das Denken ist desshalb ein lebendiges und wirkliches Thun des Ichs, sofern es in unserer handelnden Function besteht, welche die Beziehungspunkte des Bewusstseins für den zugeordneten Erkenntnissinhalt liefert; die Zeitordnung aber und die Bewegungsvorstellung ist nichts Wirkliches, sondern nur eine Auffassungsform, die der Erkenntnisssphäre wie alle falschen und wahren Meinungen und Abstractionen angehört. Das Leben und das Bewusstsein des Lebens wollen wir immer fein abtrennen von den blossen Meinungen über das Leben; denn wie nicht alle todt sind, welche für todt gehalten werden, so besteht glücklicher Weise das Leben auch nicht in der blossen Erkenntniss des Lebens.

Ableitung der logischen Gesetze.

Bei allem Denken und darum in allen Methoden werden die sogenannten logischen Principien gebraucht, die also zuerst erklärt werden müssen. Die Behandlung derselben in der bisherigen Logik leidet an dem grossen Fehler, dass man das Sein nicht definirt hatte und daher nicht beachtete, dass in dem Satze „Jedes Ding ist sich selbst gleich“ oder „A ist A“, das „Ist“ undefinirt bleibt. Daher hatte Hegel ganz Recht, wenn er über das Identitätsprincip spottete und vielmehr forderte, den Satz „Jedes Ding widerspricht sich selbst“ an die Stelle zu setzen, da die Dinge ja immer im Werden und in Umwandlung begriffen sind und das Kind nicht immer Kind bleibt, sondern Jüngling, Mann, Greis wird. Wenn man das „Ist“ aber definirt, so findet sich, dass es nicht das reale und substanziale objective Sein, sondern das ideelle Sein bedeuten soll, d. h. eine bestimmte Erkenntniss, wie z. B. dass, wenn A = 5 ist, damit eben die Zahl 5 als erkannt gesetzt werden soll und nicht etwa 4 oder 6. Darum darf das logische Princip der Identität nicht etwa als ein unergründbares Axiom angestaunt und wie ein Fetisch an die Spitze der Logik gestellt werden, sondern es dreht sich um einen controlirbaren Schluss, den wir aus der Betrachtung des Denkens ableiten. Da nämlich alle Erkenntniss, wie wir beobachten, in verschiedene Begriffe auflösbar ist, die nur, weil sie von einander verschieden sind, nicht in Eins zusammenfallen, so bemerkt man dies Auseinandertreten des Verschiedenen als die Natur alles Denkens und Erkennens durch die dagegen begangenen Fehler, d. h. durch die Gedankenlosigkeiten.

Dies muss man sich ganz klar vorstellen, weil es die principielle Region betrifft und daher von gouvernementaler Bedeutung ist. Man hat nämlich in allen bisherigen Logiken noch niemals daran gedacht oder darauf hingewiesen, dass ein Fehler gegen das Identitätsprincip, d. h. eine Verwechselung eines Erkenntnisselementes mit einem anderen, gar nicht bemerkt werden könnte, wenn die Elemente nicht alle mit einander in einem bestimmten Verhältniss, d. h. in Coordination ständen, so dass jeder Begriff einem Coordinatensysteme zugehört, durch welches er bestimmt ist. Wer desshalb einen andern Begriff an die Stelle des gemeinten setzt, der wird, weil das zugehörige Coordinatensystem mitfolgt, dadurch erst die Ungehörigkeit des vertauschten Begriffes erkennen. Wenn Jemand z. B. seinen Hut vertauscht und von dem fremden behauptet, er erkenne ihn sehr wohl und es wäre

eben sein eigener, so wird er durch das Aufeinanderprallen der zugehörigen Coordinatensysteme erst seinen Verstoss gegen das Identitätsprincip bemerken, wenn ihm nämlich der fremde Hut über die Ohren rutscht und der seinige dem Andern nur auf dem Scheitel wackelt. Darum ist das Identitätsprincip nicht zuerst von den Philosophen gefunden, sondern viel früher im Rechtsleben der Menschen durch den Begriff des Eigenthums erkannt. Um das Eigenthum, auf welches der Wille Anspruch macht, festzustellen, bedurfte es der Erkenntniss des zu einem Dinge gehörenden Coordinatensystems, wesshalb sich sehr früh schon Regeln für die Nachweisung der Identität der durch Diebstahl, Raub u. s. w. entfremdeten und reclamirten Besitzgegenstände ausbildeten. So suchte man z. B. auch die Identität des Gastfreundes dadurch festzustellen, dass sein halber Ring auf die zurückbehaltene andere Hälfte passte, wie noch heute die Banquiers mit den Checks verfahren, wenn sie Fälschungen befürchten. So stempelt der Fürst seine Pferde, der Adel seine Waffen. So wird die Parole abgefordert. So identificirt die Eurykleia bei Homer an der Narbe ihren Herrn; so die Iphigenia ihren Bruder an dem Wissen um die Familiengeheimnisse. Kurz, jedes Ding und jeder Gedanke steht in einem Coordinatensystem, durch dessen unfragliche Verschiedenheit die zweifelhafte Identität zweier Elemente entschieden wird.

Das Identitätsprincip als Schluss geht auf einen Gesichtspunkt zurück und dieser ist der Begriff von Einerleiheit und Verschiedenheit, d. h. zusammengefasst: Qualität. Diese Kategorien können als intellectuelle Functionen entspringen, sobald im Bewusstsein verschiedene Empfindungen gegeben sind. Denn wenn z. B. nichts Anderes dem Menschen bewusst würde, als etwa die Empfindung Blau, so gäbe es keine Kategorie der Qualität und keine Bemerkung von Einerlei und Verschieden. Erst die Gegensätze zwischen den Farbenempfindungen und der Gegensatz derselben zu den Ton-, Geschmacks-, Geruchs-Empfindungen u. s. w. bringt es dahin, dass der Intellect sich dieser Beziehungen bewusst wird und sie durch die Kategorien Einerlei, Verschieden, Qualität ausdrückt, wobei zugleich als Coordinate die Kategorie Quantität auftreten muss. Mithin ist der Satz der Identität A = A und der Satz des Widerspruchs A nicht = Nicht-A nichts anderes als der Schluss, dass wir beim Denken die Kategorie der Qualität und mithin die Kategorien der Einerleiheit und Ver-

schiedenheit bilden und dass wir eben nicht denken, wenn wir, wie in den Nebelbildern und dissolving views der Phantasie, das Verschiedene in einander verschwimmen lassen oder, wie bei den Irrthümern und Fälschungen, das Verschiedene als einerlei setzen, oder bei stupider Gedankenlosigkeit, wie die Thiere, überhaupt diese Kategorie nicht kennen.

Diese beiden logischen Principien folgen also aus dem Begriff der Methode überhaupt, sofern wir das subjective und objective Coordinatensystem beachten und Fragen stellen; denn die durch eine Verwechselung entstandene Unzufriedenheit bewirkt eine derartige Ordnung der geistigen Functionen, dass das zu jedem der fraglichen Elemente gehörige Coordinatensystem aufgesucht wird, wodurch sich, was einerlei und verschieden ist, sofort herausstellt.

Das Princip der Coordination, das die Methode schlechthin ausdrückt, schliesst daher auch den Satz vom Grunde auf, über den ich schon in meiner Religionsphilosophie S. 208 ff. gehandelt habe. Denn wie die Identität und Contradiction auf der Unterscheidung der Elemente der Coordination beruhen, so drückt der zureichende Grund bloss die Zuordnung der Elemente unter einander aus. Die drei logischen Principien beschreiben daher bloss das Denken selbst. Jedes Element, das im Bewusstsein gegeben ist, wird festgehalten (Identitätssatz), von den anderen Elementen geschieden (Contradictionsprincip) und als Coordinate den andern zugeordnet (Satz vom Grunde), so dass ein Jedes durch die andern erforscht werden kann. Der ganze Vorgang des Denkens wird also durch das von mir so genannte Coordinationsprincip ausgedrückt, worauf der Begriff der Methode beruht.

Ableitung der Arten der Methoden.

Die Methoden ausführlich abzuleiten, ist Sache der speciellen Logik. Hier soll nur in der Kürze gezeigt werden, mit welcher Leichtigkeit sich die verschiedenen Arten von Methoden aus dem allgemeinen Begriff der Methode ergeben.

Die Methode schlechthin besteht in einer Ordnung der geistigen Functionen, durch welche die objectiven Coordinaten für ein gesuchtes Erkenntnisselement zum Bewusstsein gebracht werden. Alle Begriffe aber sind mehr oder weniger zusammengesetzt; denn da jeder Begriff ein Schluss ist, so muss der einfache Schluss bloss auf die in dem Bewusstsein der handelnden Function, oder der Gefühle, oder des Ichs gegebenen Elemente hinblicken, während

diejenigen Schlüsse, welche als Elemente Begriffe haben, zu immer complicirteren Coordinatensystemen übergehen.

Demgemäss kann es sich bei allem Denken und also bei aller Methode nur um Coordinatensysteme handeln, in welchen die Beziehungspunkte entweder unmittelbares Bewusstsein, oder Begriffe sind. Die Methode des ersten Gebietes nenne ich die inductive, die des zweiten die deductive.

a. Die inductive Methode. Der Name Induction (ἐπαγωγή) entspricht sowohl den historischen Anfängen, als auch der Praxis, aber nicht so den Lehrbüchern. Ich theile diese Methode in zwei Gattungen; denn da es sich um Denken, also um Auffassung eines Coordinatensystems handelt, so kann entweder die in einem Begriff erschlossene Beziehungseinheit oder die Feststellung der Beziehungspunkte in Frage kommen.

Die Erforschung der Begriffe aus den Daten des unmittelbaren Bewusstseins nenne ich die speculative Induction und schliesse diese Methode an die Anfänge des Sokrates im Definiren an. Es ist dabei einerlei, ob die Beziehungspunkte durch die sogenannte Sinnlichkeit, d. h. durch Bewusstwerden unserer handelnden Functionen, geboten werden, oder durch unsere Gefühle und unser Ichbewusstsein hervortreten. Vieles von dem, was die Philosophen als Induction bezeichnet haben, kann hierher gezogen werden, aber nicht alles, weil man bisher das natürliche Eintheilungsprincip der Methoden nicht bestimmen konnte.

Wenn aber umgekehrt die Beziehungspunkte in Frage kommen, d. h. wenn es sich um die begriffsmässige Feststellung der Daten des Bewusstseins handelt, so haben wir die Gattung der empirischen Induction vor uns, und dieser Name findet darin seine Berechtigung, weil wir alle Auffassung des unmittelbaren Bewusstseins durch das Erkenntnissvermögen Erfahrung (ἐμπειρία) nennen. Das Bewusstsein selbst ist nämlich keine Erfahrung, sondern diesen Namen verdient nur die Erkenntniss der bewusst gewordenen Akte, welche als Wahrnehmung, Anschauung, Vorstellung u. dergl. bezeichnet wird. Bei solcher Empirie, wie sie in allen Erfahrungswissenschaften geübt wird, handelt es sich immer entweder um Feststellung der Thatsache, oder zweitens um die begriffliche Bestimmung des Gegebenen, z. B. entweder darum, ob dieser Mensch wirklich farbenblind ist, ob die Kugel wirklich noch in dem Lungengewebe steckt u. s. w., oder

ob zweitens die thatsächlich gegebene Krankheit als eine Pneumonie oder als eine Pleuritis u. s. w. aufzufassen ist.

Man braucht sich nicht darüber zu wundern, dass ich auch die Naturwissenschaft nur mit Daten des Bewusstseins beschäftige; denn es ist ja längst bewiesen, dass die sogenannten Naturerscheinungen nur projectivisch gedeutete Bewusstseinserscheinungen sind, wesshalb es hier gar keinen Unterschied macht, auf welche metaphysische Wesen man später die Phänomene bezieht, ob auf die Psyche oder auf ausser ihr befindliche analoge Wesen. Man kann aber für die Induction noch Unterschiede anderer Art hervorheben. Sind nämlich die Thatsachen singulär, so gehört ihre Feststellung der historischen Kritik an, wobei der Begriff „historisch" im allgemeinsten Sinn genommen wird und sich nicht etwa bloss auf die menschliche Geschichte beziehen soll; ist die Thatsache aber generell, so hat die inductive Methode das Experiment in irgend einer Form zu versuchen; denn die Palpation, Observation, Auscultation u. s. w. fallen sämmtlich unter den Begriff des Experimentes in weiterem Sinne. Die der Feststellung der Thatsache gegenüberstehende Frage nach der begrifflichen Bestimmung des Gegebenen kann dagegen nach dem Vorbilde der Medicin in einem allgemeineren Sinne als Diagnose bezeichnet werden. Auf eine genauere systematische Durchführung muss hier zu Gunsten der speciellen Logik verzichtet werden.

b. Die deductive Methode. Nach dem angegebenen Fundament der Eintheilung muss nun eine neue Gattung von Methoden entstehen, wenn die complicirten Coordinatensysteme des Gedankens in Frage kommen, d. h. diejenigen, in welchen die Beziehungspunkte selbst Begriffe sind. Ich nenne diese im Allgemeinen die deductiven Methoden. Einige Logiker haben aber an den Methoden die Darstellungsweisen unterscheiden wollen und die Deduction nur als Registrirung eines schon gewonnenen Wissens aufgefasst, durch welche dasselbe bloss bequemer dem Lernenden dargestellt würde. Doch es lohnt kaum der Mühe, solche Gedankenlosigkeiten zu widerlegen; denn alle Darstellungen sind ja bloss durch Zeichen (Worte) vermittelte Abbildungen des Denkens selbst, wodurch der Lernende bestimmt werden soll, dieselbe Denkoperation, wie der Lehrende, zu vollziehen. Also nur wenn die Lehrenden nichts gedacht haben, mögen die Abbildungen und Darstellungen eines solchen Urbildes für die Lernenden auch leer und nichtig erscheinen. Deductiv aber nenne ich alle diese Methoden im Anschluss an die

historisch gültig gebliebene Terminologie des Aristoteles, der die apodiktische Beweisart besonders in dieser Gattung suchte, obwohl bei ihm die Terminologie noch schwankend ist, da er zuweilen hier allein Syllogismen zu finden meint und doch auch wieder zuweilen die Induction einen Syllogismus und eine Demonstration (ἀπόδειξις) nennt.

Wenn diese zweite Art von Methoden nur darin ihr Specifisches hat, dass der ganze Inhalt der Deduction aus lauter Begriffen ohne Einmischung blosser Bewusstseinsdaten gebildet ist, so ist sonst doch die allgemeine Dialektik hier dieselbe wie bei allem Denken, da es sich immer nur um die Elemente von Coordinatensystemen handeln kann. Demgemäss müssen wir auch die Untereintheilung dieser Methoden nach demselben Fundamente vollziehen, wie bei dem inductiven Verfahren. Es können nämlich nur entweder für die Beziehungseinheit die Coordinaten gesucht werden, und dies giebt die analytische Methode, oder für die gegebenen Elemente als Coordinaten die Beziehungseinheit, und dies ist die synthetische Methode. So analysirt der Grammatiker den Satz des überlieferten Textes, so bestimmt der Astronom aus der Thatsache des Ortes eines Planeten analytisch die Bahnelemente und die Störungen u. s. w., so analysirt der Chemiker ein Salz in seine Elemente; kurz die Analyse sucht die Coordinaten, die auch die Gründe und je nachdem die Ursachen, die Bedingungen, Umstände, Verhältnisse, oder die Elemente genannt werden. Der Synthetiker umgekehrt bestimmt aus den Gründen als dem Einfacheren die zusammengesetzten Beziehungseinheiten, wie z. B. der Arzt den Verlauf der Krankheit, der Astronom die zukünftige oder längst vergangene Sonnenfinsterniss, der Philolog durch Conjectur die richtige Lesart u. s. w.

Der Ausdruck regressive und progressive Methode, den man mit analytischer und synthetischer Methode gleichsetzt, wurde gebildet, weil man die Zeit für ein wirkliches Ereigniss hielt und desshalb auf die der Zeit nach vorangehenden Ursachen zurückgehen wollte. Obgleich schon durch Leibnitz und dann nachdrücklicher durch Kant ein für allemal die Phänomenalität der Zeit bewiesen ist, können wir doch von jenen Ausdrücken in einem etwas veränderten Sinne noch Gebrauch machen. Die Methode ist nämlich zwar eine Sache der Erkenntnissfunction und hat daher nur mit Erkenntnissgründen (principia cognoscendi) zu thun, das Seiende bildet auch ein zeitloses Coordinatensystem und es giebt

darin kein Vorher und Nachher; gleichwohl kann, wie ich in der Metaphysik zeigte, durch den von der Zeit ganz unabhängigen causalen und teleologischen Zusammenhang die objective Ordnung eines technischen Systemes erkannt und darum der Unterschied zwischen den sogenannten Seins- und Erkenntniss-Gründen in anderer Weise wieder aufgenommen werden, indem man mit Aristoteles zwischen dem für uns Früheren (ἡμῖν πρότερον) und dem der Sache nach Früheren (φύσει πρότερον) unterscheidet, ohne hierbei etwas Anderes als die Ordnung der Beziehungen zu beachten. So sind z. B. die Mondphasen ein πρότερον πρὸς ἡμᾶς und eine blosse causa cognoscendi, während die geometrische Bestimmung der wechselseitigen Lage von Mond, Sonne und Erde eine objective Semiotik erlaubt und daher causa essendi und πρότερον τῇ φύσει heissen kann.

Charakteristik der neuen Dialektik.

Wenn ich das Neue, welches durch diese Untersuchungen über die Methode für die Logik gewonnen wird, kurz charakterisiren soll, so kann ich es unter zwei Punkten zusammenfassen.

Zuerst wird nämlich gleich in die Augen fallen, dass hier die Einheit des Denkens, die allgemeine Dialektik überall durchgeführt und deutlich definirt wird. Denn während in der alten Logik das Denken nichts Allgemeines und Gleiches bei seinen verschiedenen Operationen behält, sondern in die Arten und Unterschiede der Methoden dermassen zerfällt, dass es wie ein Körper, der in seine besonderen Organe anatomisch zerlegt wird, Seele und Leben verliert: so zeigt meine Dialektik, wie alle Methoden immer nur die Eine und gleiche Natur des Denkens in Auffassung von Coordinatensystemen unter Mitwirkung aller drei geistigen Functionen offenbaren. Während aber die neue Hegelsche Dialektik diesen Vorzug, eine absolute Methode zu sein, ebenfalls in Anspruch nehmen will, konnte hier nachgewiesen werden, dass ihre Ansprüche nicht nur durch die Kritik ihrer Gegner rechtsungültig geworden sind, sondern dass, auch wenn sie noch gelten dürfte, die blosse Negation keine Erkenntniss zu schaffen im Stande ist, sondern dass dazu die reiche sachliche Auffassung der jedesmal zugehörigen Coordinaten erforderlich ist, wobei alle Geisteskräfte mitwirken müssen. So besteht der Charakter meiner neuen Dialektik erstens in der absoluten Methode, die nicht bloss formal ist, sondern auf der Coordination der geistigen Functionen beruht, durch welche auch allein die Wahrheit und Gewissheit, d. h. die Befriedigung

des Gefühls oder die Zustimmung des Willens erworben wird, da die absolute Coordination der Welt in der Coordination unserer Functionen zu Tage tritt.

Das zweite charakteristische Resultat sehe ich darin, dass, während die frühere Logik die Methoden nach dem Gebrauch in den Wissenschaften gruppirte, hier die elementären Formen aufgesucht sind. Dass dies eine nothwendige und fruchtbare Arbeit war, zeigt sich leicht, wenn man die gebräuchliche Darstellung der Methoden vergleicht, wo, wie z. B. in der Induction und in der analytischen Methode, die heterogensten Operationen durcheinandergemischt werden. Die Praxis der Forscher nämlich hat einen guten Rechtsgrund, weil ihr Geschäft ja nothwendig immer ein complicirtes ist und sie natürlich alle Gedankenwege bei jeder Frage benutzen dürfen; die Logik aber darf ihnen hierin nicht folgen, sondern muss die praktischen Verknüpfungen theoretisch wieder auflösen und in chemischer Reinheit die Elemente darstellen. Denn wenn auch z. B. der Organismus zu seinen lebendigen Operationen in jedem Organe die verschiedensten Gewebe combinirt, so muss der Anatom doch in jedem Organe diese elementären Gewebe, wie z. B. Nerven, Bindegewebe, Blut u. s. w. nachweisen, die in den verschiedenen Organen einerlei sind. Solche Nachweisung der Elemente habe ich für die Logik als Aufgabe hingestellt, und ich sehe in der elementären Reinheit der ausgeschiedenen Methoden das zweite charakteristische Kennzeichen meiner Arbeit, die in der Logik an den Methoden dasselbe Werk that, was meine Religionsphilosophie für die Chemie der Religionen zu leisten suchte.

Sach- und Namen-Verzeichniss.

Abälard 20.
Abraham 120.
Abstractionsverfahren 225.
Aelter werden 171.
αἴσθησις, θίξις 272.
Aladin 171.
Allgemeine, das 225, u. Einzelne 276, 282.
Allgemeingeist 225 f.
Allwissenheit Gottes 330.
Analogieschluss 173.
Anatomie 74.
Anomalie der Gefühle 34.
Anschauungen 130.
Anschauungsunterricht 131.
Antisthenes 266.
Apagogische Widerlegung 223.
Apodikticität 126, apodikt. Beweis 338.
Aporie opp. Euporie 14.
Apperceptionen 80.
Apriorische, d. 284, aprior. Erkenntniss 277.
Archäus od. Lebenskraft 113.
Aristoteles, Realität der Welt 3. Wahr u. Falsch bezieht sich nur auf Urtheile 35 ff., Analytica 48, Seele materiell 61, Nothwendigk. u. Zufälligkeit 123. Actus purus 152, Naturphilosophie 172, Analogieschluss 173, Kategorie des Habens 174, Unterschied des Subjects v. d. Kategorien 198, *φύσις* 248, *τόπος τῶν εἰδῶν* 266, *ἀρχαί* 266, Topik, Aporie 302, Metaph. *τὸ τί ἦν εἶναι* 315, Formen d. Denkens 320, hist. Terminologie, *ἡμῖν πρότερον* u. *φύσει πρότερον* 339.
Arithm. Reihen 83.
Astronomie 56.
Atome, Monaden 201.
Autorität opp. Majorität 228.

Baer, K. E. v. 251.
Bastian, mythol. Bücher 125.
βέβαιον 125.
Beispiele 121, 306.
Beneke 253.
Béranger 307.
Bewegung = reales Sein u. ideelles Phänomen 40, Definition d. B. 41, Division 57, 209, physische 58 ff., bei Aristot. u. Platon 61 f., Unbewusste Functionen 63, bewusste F. 66, physische d. Künstlers 104 f., als Nachahmung 107, Reflexbeweg. in der Kunst 108. B. in der Erkenntnissfunction 129, Anschauungen = mechanische Producte d. B. 130, Empfindung 209, dialektische B. 256 ff., Gedankenbewegung 326 ff.
Bewusstsein u. Erkenntniss 4, 18 ff., bei Herbart 20 ff., als Pupille des Gemüths 21 f., neuer Lehrsatz 23, Intensität d. B. bei Lotze 27, falsches ein Unding 34, Enge des 78, 80, Begriff des 84 ff., Wechsel des 84 f., Bewusstseinseinheit 223 f.
Beziehungspunkte in Zuordnung z.

Gesichtsp. 54, auswärtiger B. 143, Minor, Major 313 f.
Bunge, Gustav 113.
Boutroux, Leibnitz 150.
Brückner 55.
Bruno 10.
Brutus 51.

Caesar 51, 120.
Canossa 272.
Carmel 79.
Carneri 100.
Cartesius Erkenntnisskritik 3, 9, Vorgänger v. Leibnitz 6. 59, giebt mit d. Hylozoism. d. bewegende Function auf 62, leugnet d. Einfluss d. Vorstellung auf die Natur 200.
Causalität 53 ff., historische 55, opp. Zurechnung 183—190, 194, 197.
Charakteristik der neuen Dialektik 339.
Chemiker 114.
Christenthum Anerkennung der Persönlichkeit 147, christl. Kirche 186, Glaube 320.
Certitudo, dubitatio 124.
Combinationen, erkenntnisslose d. bewussten Akte 221.
Complementum possibilitatis 122.
Condillac 287.
Confirmation apagog. 86, durch d. Sprachgebrauch 176, für's Ichbew. 205.
Continuität 44 f., 119.
Conversationsphilosophen 101.
Coordinatensystem der Erkenntniss 19, 37, 264, causales 54, der Erkennt. u. d. Gefühls opp. Sinnesempfind. 77, d. Welt, 79 f., des Seelenlebens 83, jeder Schluss enthält ein C. 124, der Begriffe 139, beim Begr. der Zurechnung 187, C. d. Gedanken 274, 313, das intellectuelle 312 ff. subj. u. object. 324.
Criminalisten 187.

Darwin 213, Darwinismus 291.
Definitionen der Seele 148.
Demokrit, Seelenkugeln 149.
Denken 242, od. Erkennen 312, Formen d. D. 321, als Bewegung 329, 332.
Dialektik, neue 139, Hegelsche 243 ff., der Zusammengehörigkeit 284.
Differential 119, 313.
Dogmatismus 1.
Don Quixote 243.
Dualismus 149, 151.
Dubium 125.
Dulcinea v. Toboso 254.
Dynamische, d. 212.

Eckhart 216.
ἐγερτικά, παρακλητικὰ τῆς νοήσεως, ὄλκος 301.
εἰλικρινές 140.
Einzelne, d. u. Allgemeine 276.
Empfindungen, gehören nicht in d. Erkenntnissvermögen 67 ff., Intensität der 70, sind Akte d. Bewegungsvermögens 71 ff., Activität u. Receptivität 73, bewusste u. unbewusste E. 76 f., Bewussts. uns. phys. Beweg. 78, nicht mittheilbar 78, Reproduction 78 ff., 90, beziehungs- u. erkenntnisslos 87. φύσει oder θέσει, νόμῳ 97, Erkenntnissquellen 220.
Emminghaus 303.
Empiriker, gebrauchen philos. Princip. 113, wollen vom Ich nichts wissen 163, 166, können Begriffe nicht analysiren 251.
Empirische Wissenschaft 133, 223, 284, 288, emp. speculative 296.
Energie u. Entelechie = Function 152.
Entitäten 113.
Entwickelung 251.
Epikur 125, Epikureer 215.
Erdmann, Index, 7, 8.
Erfahrung, Erkenntnissquelle 220 f., besteht in Schlüssen der Vernunft 222.
Erkenntniss u. Bewusstsein, semiotische 17, 40, 49, fällt unter d. Ge-

sichtsp. v. Wahr u. Falsch 69, verlangt einen Beweis 69, = Schluss 124, Definition der 263, specifische od. semiotische 270, 276, apriorische u. empirische 277, beginnt mit d. Allgemeinen 282, aprior. Ursprung d. E. 284, Erkenntnissfragen 309.
Erkenntnissquellen 39 f., 215, 219 f.
Erinnerung, u. Gedächtniss 28 ff., Begriff der 29, unbew. 29, nicht früher als Sprache 32.
Ethik, Normen der, nicht aus der Vernunft abzuleiten 193.

Fabelwesen 226.
Fechner 100.
Fichte, Phänomenalität der Sinnenwelt 11, absolutes Wissen 155, Wissenschaftslehre 245, 247, Reden a. d. d. N. 249.
Fides, πίστις 124.
Formallogik 32 ff., 320 f.
Frage, Begriff d. 303 ff., Definition 306, praktische, technische, logische 308.
Freiheit in d. Kunst 108 ff., der Bewegungen 110, Definition 111.
Function = Entelechie 152.

Gedächtniss 28 ff.
Gedanken-Operationen, -Arbeit, -Spiel, -Kampf 129, Aufeinanderfolge d. 300, -Bewegung 326, Gedankenlosigkeit 333.
Gefühle, Anomalie der 34, Gemeingefühl 109, Gefallen und Missfallen 124, logische 124, 142, ästhetische u. ethische G. 146, Quelle d. Zurechnung 193, Erkenntnissquellen 220.
Geist Gegenstand d. Wissenschaft 136, idealist. Theorie d. 137, geistreich, geistvoll 145.
Gemeingeist 228.
Germanen 184.
Geschichte, = Geschehen 50, nur mögl. durch Zeitunterschied 170, d. Begriffe 211.
Gesetz 53, entsteht durch Denken 54, Begriff d. G. 201.
Gesichtspunkt 313.
Gesichtsvorstellungen 181.
Gesinnung 234.
Goethe, die That 154.
Gott, bei Herbart 13, Gottheit ausserhalb d. metaph. Kategor. 18, Erkenntnissquelle 40.
Grund und Folge 48, Satz vom Grunde 124, 335.

Haben neue Kategorie 176 ff., setzt Ichbewussts. voraus 179, bei der Zurechnung u. Causalität 185, entscheidet in d. Handlungen 193.
Haeckel 100.
Harmonie, prästab. 7, 58, die Seele als H. 151.
Hegel, hebt d. Identitäts- u. Contradictionsprincip auf 13, Logik 48. d. Ideelle u. Materielle 99, Wirklichkeit 115 f., 119, Negativität 143, Methode 241, 244 ff., Stellung zu Fichte u. Kant 248 f., Dialektik 243 ff., 317, dialektische Bewegung, Repulsion u. Attraction 256, 259, 327, Intellectualismus 257; Widersprüche 260, Subj. Logik, Encyklopädie 264, Identitätsprincip 333,
Hegelianer, psychol. Entwicklungstheorie 219, degenerirte H. 252.
Helgoland 31.
Heraklit 299.
Herbart, Vorstellungen Grundlage seiner Welt 11 f., H. u. Schule 20, macht d. Bewusstsein zum Problem, Pupille des Gemüths 21 f., Bewusstseinstheorie verfehlt 24, Intensität d. Bewussts. 27, Ich als leerer Platz 156, führt Kant ad absurdum 156, Bearbeitung d. Begriffe 260, Raum, Zeit, Zahl 286.
Herbartianer 24, 27, 250.
Herzbewegung 113.
Hindu 308.
Hobbes 89, 119.

Homer 1.
Horror vacui 113.
Hyperästhesie u. Anästhesie d. Gefühle 34.
Hypnotismus 230 f.
Hypothesenbildung 307 f.

Ibykeisches Ross 140.
Ich, — Nichtich 12, 13, Ichbewusstsein im Thier 91, unmittelbar 159, Ich als Substanz 119, scheinbar inhaltlos 163, projectiv. u. krit. Auffassung 148 ff., Ichhypothesen 155, Definition 163 ff., qualitative und numerische Identität des 167 ff., Wissenschaft u. Ich 169, die neue Lehre v. I. erklärt d. Zeitordnung 170, Ich Prototyp d. Substanzbgr. 172. Analoga für d. I. 201, erklärt die Coordination der Functionen 200 ff., Erkenntnissquelle 219, des Kriticismus u. Idealism. 223, als form. Bewusstseinseinheit 223, u. seine Functionen 229, 233, opp. Persönlichkeit 230, u. Anderssein 286.
Ich u. Wir 328.
Idealismus, subj 7, object. 151, intellectualist. Einseitigkeit 212, der allgemeine 227, u. Nominalismus, 286.
Idealität opp. Realität 118.
Ideal-Realismus 253 f.
Ideelles Sein d. Sprache 99 ff.; der Nachahmung 107.
Ideen 216, in Coordinatensystemen 286, Ursprung d. 288.
Ideenassociation 130, 279, 295, 300, 306.
Identitätsprincip 124, 333 f.
Idiotismus 197.
Jean Paul 328.
Ignoratio elenchi 225.
Illusion 315.
Imperative 281.
Imputation 187.
Indirecter Beweis führt zu Widerspruch 125, für d. Zeitordnung 169.
Influxus physicus 7, 58 ff., 81.
Intensität 43 f, 316.
Jonas 121.
Juden 184.

Kant, Kriticismus 8 f., Ding an sich 9, Protest geg. d. subj. Idealism. 9, dogmatische Vorurtheile 10, transscendent. Einh. d. Appercept. 10, 155, 292, Dogmatiker 16 f., Definition d. Causalität 54, Leibnitzianer 58, Wirklichkeit 115 f., Defin. d. Möglichkeit 120, ungenüg. Defin. d. Nothwendigkeit u. Zufälligkeit 123, Kritik voller Dogmatismen 126, löst die Welt in Vorstellungen auf 156, Rechtslehre, Kateg. Haben 174, Wille 182, Organismus 213, Kritik d. r. V. 221, 308, 310, „Form d. Subjectivität überhaupt“ 224, Kategorien 244, 269, Stammbegriffe 285, Methode 249, Causalität, Raum, Zeit, Zahl 286, aprior. Urtheile 309 f., Bewusstsein 317.
Kategorien, Zeit, Zahl, Intensität 42 f., Continuität 44, Potenz u. Actus 46, lebend. Kraft 47, Ursache u. Wirkung 48, Modalität 112, Wirklichkeit 119, Möglichk. u. Unmöglichkeit 120, Nothwendigkeit u. Zufälligkeit 123, = Gesichtspunkte 136, Haben u. Eigenthum 174 ff., Causalität 183, bei Aristoteles 198, Thun u. Leiden 199, Macht, Kunst u. s. w. 202. Anderssein u. Einerleisein, Realität u. Negation, Ich u. Du, Wesen u. Function 275, sogen. Ideen u. Kateg. 284.
Klemmen 129.
Kleopatra 120.
Kritik, 147, 184, 198, 223, Hegels 255, Ueberwegs 262, der Ideenlehre 265, historische 337.
Kriticismus 1, 9, 223.
Kronprätendenten 269.

Krug 21.
Kunst, Eintheilung nach d. Gebieten des Auges und Ohres 104, d. Urbild 105, d. Wahre, Gute, Schöne 106, Uebung Bedingung d. 108, auf phys. u. psychischer Reflexbewegung beruhend u. doch frei 108, in Coordination mit d. Ursache 203.

Laas 272.
Lasson Eckhart 216, Satz v. Widerspr. 258, 260.
Lebendige Kraft 47.
Lebenskraft 113.
Lebensstimmung 109.
Leib, defin. 206 f., 209, 213, u. Körper 208, 210, Seele u. Aussenwelt 208, Eins u. Vieles 210, Krankheit u. Tod 214.
Leibnitz, perceptions insensibles, Monadologie 5, 6, als Vorgänger des Autors bezeichnet in d. „Unsterblichkeit d. S.“ 8, leugnet einen influx. phys., kennt keine Aussenwelt 58, durch Kant widerlegt 58, prästab. Harmonie unbewiesene Hypothese 58, d. Veränd. i. d. Monade bewirkt eine entsprech. im Univers. 81, Nothwendigk. u. Zufälligk. 123, Wille 182, Maschine 213, keine neue Methode 244, intellectus ipse 266.
Leuchtthurm 84.
Livius 120.
Loch im Aermel 289.
Locke 3, 9, Human underst. 10, 20, geistige Pupille 80, hält Substanz für unerkennbar 172.
Logische Principien 333.
Lorenz 55.
Lotze, reale Existenz d. Zeit 4, Empfindung 21, Intensität d. Bewusstseins 27, Bewussts. discret 45, Seele u. Leib 64, d. Gelten 117, d. Sein 134, Dualismus 150, d. Ich 155.
Luther 186.

Maas 15, 66.
Macht, d. Begr. unterliegt d. Quantität u. Relation 111, Beziehung auf d. Ich 112.
Magie des Lesens, Schreibens, Sprechens 295.
Majordomus 75.
Malebranche 6.
Mariottesches Gesetz 313.
Marquis-Titel 10.
Materie u. Form bei den Alten 60 M. u. Akt Eins 152, bei Platon u. Aristoteles 152, 172, in der archaischen Philos. 211, Illusion d. M. im Idealismus 212.
Materialisten u. Idealisten 83.
Mathematik 126.
Megariker 122.
Mein u. Dein 178.
Menschheitsphilosophie 147, 156, 299.
Metaphysik, neue 16, 272, 321, 329, der Zeit 86, muss Worte auf Begriffe zurückführen 114.
Methode, semiotische 88, inductive 222, 336, absolute 239, 310, a priori bestimmt 240 f., Definition 323, deduct., analyt. u. synthet. 338.
μέθεξις 268.
Mill, Logik 48.
Monade 6 f.
Mondberge 158.
Monismus 99.
Mnemotechnik 300.
Mundus sensib. u. intelligibilis 265.
Musiker 213.
Mysticismus 216.

Nachahmung = Reflexbewegung 102 Nachäffung 103, Kunst 103, Ideelles Sein d. N. 107.
Nagasena 160, 161.
Napoleon I. 113, III. 192.
Naturforscher u. Metaphysiker 76.
Naturphilosophie 88.
Naturwissenschaft. Methode 89, = Zeichensprache 202.
Negation 275, 281.
νόησις νοήσεως 137.

*

Nominalismus 266, 273, 294.
Nothwendigkeit, u. Zufälligkeit 123, von perspect. u. object. Charakter 126.

Object od. Sein 321.
Oedipus 189.
Oettingen A. v., Socialethik 186.
ὀλολύζειν 96.
Origenes 151.

Pantheismus 249.
Parmenides 171.
Pathologie u. Therapie 56.
Pausanias 121.
Persona, terminus 10.
Personalismus 157.
Persönlichkeit im Christenthum 147, Begr. d. 223, nicht identisch mit d. Ich 230, beruht auf Coord. v. Bewussts. u. Erkenntn. 232, auf Selbsterkenntn. 235.
Perspectiv. Auffassung 34, von Ursache u. Wirkung 50, v. d. Wirklichkeit 119.
Pestalozzi 286.
Phänomenalität d. Sinnenwelt 11.
Philosophen, neuere 10.
Philosophie 136, die neue 269.
Physiker 114.
Physiognomik 211.
Physiologie 74, 88.
πίστις 125.
Platon, Realität der Welt, Vorgänger von Cartesius u. Locke 3, 9, 11, Hylozoismus 13, 62, 99, Kratylus Sprache 97, angebor. Ideen 139, Timäus Materie 172, ἀνάμνησις 140, Phädon 150, 266, Weltseele 152, Ideenlehre 266 f., Theätet 267, εἴδη 295, Staat, Aporie, τὰ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως, Frage 301, ὄν τι, ὁμολογούμενον 313.
Poesie 105.
Positivisten 10, 227.
Potenz u. Actus 46.
Prius, d. ideale 254, 259.
πρόβλημα 125.
Projection beim Substanzbegr. 174, des Erkenntnissinhalts 222, projectiv. Standp. d. Aristot. u. d. neuern Philos. 175, 315.
Proklos 13.
Propria d. Handlung 42.
Prototyp des Substanzbegr. 171 ff.
Physiologie, neuere 173.
Psychophysiker 100.

Qualität 236.
Quantität 286.
Quietismus 216.

Rauber 235.
Realidealismus 99.
Realismus 266.
Realität d. Sinnenwelt 3, reale Existenz der Zahl 4.
Rechtsbegriffe 196.
Reflexthätigkeit phys. 280.
Religionsphilosophie 278.
Reue 193.

Sabbathheiligung 274.
Sahara 122.
Scharfsinn 145.
Schelling 251.
Schleiermacher 253, 254.
Schluss = Coordinatensystem 124, Schlusssatz 114.
Scholastiker 320.
Schopenhauer, stellt d. Fichtesche Weltbild auf den Kopf 11, Wille 154, 156.
Seele, Def. 148, nicht Entelechie d. Leibes 211.
Sein, bei Herbart u. Hegel 12 f., d. ideelle, reale, substanz. 17, ideelles in der Sprache 99, im weiteren u. engeren Sinne 101, der Nachahmung 107, d. reale 127 ff., object. u. sinnl. Vorst. 172.
Selbstbewusstsein 160, 279.
Selbsterkenntniss u. Selbstbewusstsein 161, wissenschaftl. 169, 235.

Sinn, innerer u. äusserer 279.
Sinnesempfindungen, zum Erkenntnissgebiet gehörig 66 f., in den Thieren 271.
Sinnlichkeit opp. Vernunft 3, 215.
Skepticismus 2.
Sokrates 1, Sokratik 126, Methode 241, Frage 307.
Sommer, gegen Wundt, 227.
Species bei den Alten, Scholastikern Locke 60.
Speculation an Bewegung gebunden 141.
Spencer 251.
Spinoza, Vorg. Leibnitzens 6, 59, Parallelismus 99, d. beid. Attribute 152.
Spiritualismus 149.
Sprache, erkenntnisslos 93, v. d. Psychol. n. richtig formulirt 93, gehört zum Bewegungsverm. 94, Mechanismus 95, Gebärden- und Lautsprache 95, Wurzeln vieldeutig, Pronominal- u. Verbalwurz. 96, Unterricht 98, bewusste 98, göttl.. Urprungs 98, ideelles Sein 99, Bewegung im Erkenntnissgebiet 131 f., Wort ‚Haben" 176, Münzmeister 291, ermöglicht Wissenschaft 295, Illusion 315.
Statuen, bemalte 121.
Stenographie in d. Logik 253.
Stoffwechsel 210.
Stoiker 99, 215.
Strümpell, vier Arten v. Bewusstsein 24, Ich 25.
Subject-Object 136 f., bei Hegel 330.
Subjectiver Idealismus 7.
Substanz 172.
Syllogismus 125.
System, d. technische d. Welt 85, 119, 326, d. Gedanken 329.

Tätowirung 84.
Teleologie 285.
Thales 1.
Thiere, erkenntnisslos 133, 280, 281, 287.
Thun u. Leiden 49 f.
Tolstoi, Leo 308.
Träumen 32.
Transfiguration, Transsubstantiation 152.
Trendelenburg 250, 253, 254.
Tour d'esprit 129.
Turan 82.

Ueberweg, Logik 253, 254. Def. d. Erkenntniss 262.
Ulrici 69.
Umfang u. Inhalt d. Begriffs 255.
Universalia ante rem u. in re 225.
Urbild u. Abbild 253, 283.
Ursache u. Wirkung 48 f., 52, perspectiv. Auffass. 50, object. 52, Begr. 198 f.

Vernunft, reine im Idealismus = Ich 153, 216 ff., 218, Erkenntnissquelle 219, intellect. Anschauung 292, Def. 293.
Vernunftthätigkeit 1.
Vischer 105.
Völkerpsychologen 226.
Vorstellungen, opp. Bewusstsein 162, an Worte geknüpfte Erkenntniss 133, Empfindungen als Beziehungspunkte 141, Verdichtung 315, Einheit 318.

Wahrheit, Idee d. 141, auf Gefühl beruhend 142, Wesen 144.
Wahr u. Falsch 34, d. Wahre, Gute, Schöne 106.
Weltsystem 85, 119, 326.
Weltlogik 246.
Widerspruch, Princip d. dialekt. Bewegung 301.
Wille 234, Freiheit 181.
Wirklichkeit 116 f., perspectiv. u. objective Defin. 119.

Wissen 2.
Wissenschaft, neue Theorie d. 49.
Witz 145.
Wundt 37, Hylozoismus 62, falsche Psychologie 100, Substanzbegriff 173, Ethik 186, 227.

Xenophanes 171.

Zahl, reale Existenz 4, Kateg. 42.
Zeichen für Erscheinungen 234.
Zeit, Kateg. 42 f., Zeitordnung 169.
Zenon 5, 241.
Zeus 1.
Zufälligkeit u. Nothwendigkeit 121.
Zukunft 85.
Zurechnung, opp. Causalität u. Freiheit 183—190, moralische 192, d. Neue der Untersuchung 194 f. Zurechnungsfähigkeit 196 f.

Druck von Fr. Aug. Eupel in Sondershausen.

Philosophischer Verlag von Wilhelm Koebner in Breslau:

Falckenberg, Richard, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. Preis 4 Mk.

Frege, G., Die Grundlagen der Arithmetik. Preis 2 Mk. 80 Pf.

Glogau, Gustav, Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. 1. Theil: Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes. Preis 9 Mk.

— — Zweiter Band: Das Wesen und die Grundformen des bewussten Geistes (Erkenntnisstheorie und Ideenlehre). Preis 11 Mk.

— — Grundriss der Psychologie. Preis 4 Mk.

Heussler, Hans, Der Rationalismus des siebenzehnten Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungs-Lehre. Preis 3 Mk. 60 Pf.

— — Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung. Ein analytischer Versuch. Preis 4 Mk. 50 Pf.

Koeber, R., Das philosophische System Eduard von Hartmann's. Preis 9 Mk.

Münz, Wilhelm, Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisstheorie. Zweite Auflage. Preis 1 Mk. 80 Pf.

Schuppe, Wilhelm, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Preis 9 Mk.

— — Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse. Preis 1 Mk.

— — Der Begriff des subjectiven Rechts. Preis 9 Mk.

Teichmüller, Gustav, Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr. I. Band: Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode. Preis 8 Mk.

— — Literarische Fehden. II. Band: Zu Platon's Schriften, Leben und Lehre. Die Dialoge des Simon. Preis 10 Mk.

— — Religionsphilosophie. Preis 14 Mk.

— — Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Preis 9 Mk.

Uphues, K., Grundlehren der Logik. Nach Richard Shute's Discourse on truth bearbeitet. Preis 7 Mk. 20 Pf.

Druck von Fr. Aug. Eupel in Sondershausen.

→ MUNCHEN ←
Weinstrasse N°

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Teichmüller, Gustav,

Neue Grundlegung der Psychologie und Logik von Gustav Teichmüller ;
Herausgegeben von J. Ohse, Privatdocent an der Universität Dorpat

Breslau 1889

Ph.sp. 830 v
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879047-8